لماذا نكره؟

أو كراهيات منفلتة مرة أخرى



د. نادر كاظم

د. نادر كاظم

لماذا نكره؟

أو كراهيات منفلتة مرة أخرى



فهرس الكتاب

مدخل:

في الحاجة إلى مراعاة الآخرين

- 1 -

سيمون سيمونيني هو اسم بطل رواية «مقبرة براغ» لأمبرتو إيكو، وهو شخصية بارعة في تزوير الوثائق، كما أنه يكره اليهود، وتربى هذا الكره معه منذ صغره. مع تطور أحداث الرواية، يلتقي راشكوفسكي، رجل المخابرات الروسية القيصرية، بسيمونيني للاتفاق على كتابة وثيقة مختلقة عن اجتماع متخيل عُقد في مقبرة براغ، وضمّ حاخامات يهوداً كباراً اجتمعوا ليخططوا سراً لمؤامرة يهودية جهنمية من أجل الهيمنة على العالم، ونشر الأوبئة في أرجائه، والسيطرة على ذهبه واقتصاده وإعلامه. وبالفعل تمت كتابة هذه الوثيقة المزوّرة «بروتوكولات حكماء صهيون» بغرض شيطنة اليهود. وخلاصة فكرة راشكوفسكي أنه «يجب أن يكون هناك عدو لنعطي للشعب أملاً»، ونحوّل غضبه كيلا يتوجّه نحو قيصر روسيا، كما أن «معنى الهوية يقوم على الكره، كره من هو غير مماثل. ينبغي تنمية الكره كعاطفة مدنية (. . .) يجب أن يوجد دائماً هناك أحد نكرهه لكي نجد لأنفسنا ما نبرّر به بؤسنا الخاص»!

«الهوية تقوم على الكره»! هل هذا معقول؟!

قد يرفض معظمنا، لأول وهلةٍ، مثل هذا الحكم المتسرّع والذي لا يخلو من تجنٍّ على الهوية. نعم قد يبدو هذا تعبيراً مبالغاً فيه نوعاً ما؛ وإلا كيف تقوم الهوية على الكره؟! لكننا ننسى، في هذه اللحظة تحديداً، أن الهوية قد تقوم على ما هو أبشع من الكره، على القتل، قتل الآخر المختلف، قتل العدو الذي يُصوّر كشيطان رجيم أو كخطر يهدد وجودنا. وهنا لا بد من تذكيركم بكتاب أمين معلوف عن «الهويات القاتلة»، وبكتاب أمارتيا صن عن «الهوية والعنف». الهوية تقتل، وتقتل بلا رحمة! هذا ما يقوله أمين معلوف وأمارتيا صن، بمعنى أن للهوية قدرة - إذا ما توافرت لها الشروط اللازمة - على تحويل البشر من أناس عاديين إلى قتلة أو «أنصاف قتلة». إلا أن ذلك ليس عملية تلقائية، بل إن أصحاب الهويات القاتلة لا يذهبون إلى القتل من دون أن يكونوا مدفوعين بـ«شيطان» عاطفي يوسوس في صدورهم، ويؤجج الحماسة في نفوسهم، ويجعل الدم يغلي في عروقهم، بحيث يكون قتل البشر، بالنسبة إليهم، مسألة تافهة مثل سحق حشرة أو قطع نبتة ضارة. إنه شيطان الكراهية، الكراهية التي تقتل، إنها تلك المشاعر العنيدة التي تفوح منها رائحة الدم كلما تحرّكت في نفوس أصحابها. إنها أسلحة الحروب التي لا غنى عنها، وإلّا هل رأيتم حرباً تُشنّ من دون إثارة الكراهيات، من دون شيطنة الخصم البغيض؟ بين الحرب والكراهية دعم متبادل. فالحرب تحتاج إلى الكراهية لشيطنة العدو وإثارة الحماسة المجنونة في نفوس الأتباع. والنتيجة تكون تجذّر الكراهية وانفلاتها أكثر وأكثر؛ لأن كل فعلٍ أو قول جائز في الحروب، هكذا وكأن الكراهية تديم نفسها من خلال الحروب وفورات العنف المتكررة، فما الحل؟

في العام 1932 كَلّفت عصبة الأمم والمعهد الدولي للتعاون الفكري في باريس عالم الفيزياء المشهور ألبرت أنشتاين (1879 - 1955) بإدارة نقاش صريح حول أية مشكلة يختارها هو بنفسه. كان على أنشتاين أن يختار موضوع النقاش والشخص المناسب الذي سوف يتبادل معه وجهات النظر في هذه المناظرة. وقد اختار أنشتاين للنقاش مشكلة الحرب وأسبابها وكيفية الخلاص من تهديدها. واختيار موضوع النقاش سيسهّل عملية اختيار الشخص المناسب كشريك لأنشتاين في هذه المناظرة الثنائية. وكان من المنتظر أن يكون هذا الشخص مفكراً سياسياً أو شخصية دولية أو مختصاً في شؤون الحروب أو العلاقات الدولية، إلا أن اختيار أنشتاين وقع على سيغموند فرويد (1856 -1939) الذي انتهى قبل سنوات قليلة من دعوة أنشتاين من تأليف كتابه «الحضارة وإحباطاتها» (تُرجم إلى العربية بعنوان «قلق في الحضارة»)، وهو الكتاب الذي شرح فيه نظريته حول التلازم بين الغريزتين الأساسيتين لدى الإنسان: الغريزة الجنسية، والغريزة العدوانية.

لم يكن اختيار موضوع المناظرة عسيراً، فأنشتاين كان يرى أن الحروب هي المشكلة الخطيرة التي تواجه البشرية، بل يمكن أن تهدد وجودها في الصميم. وعلى هذا فإن مستقبل البشرية مرهون بمدى نجاحها في وقف الحروب أو التقليل من مخاطرها. كل هذا مقنع، ولكن لماذا فرويد على وجه التحديد؟ لقد قرأ أنشتاين كتاب فرويد «الحضارة وإحباطاتها»؛ بدليل أنه يعبّر، في رسالته إلى فرويد، عن إعجابه بفكر فرويد وفكرة الكتاب الأساسية وهي الكشف عن ذلك «التلازم بين غريزة العدوان والتدمير وغريزة الحب والرغبة في الحياة

في النفس الإنسانية». وتأثّراً بأفكار فرويد، ذهب أنشتاين إلى القول بأن الحروب ترتكز على رغبة غريزية قوية متجذرة في نفوس البشر، تلك هي غريزة الكراهية والتدمير والعدوانية. وهذه غريزة كامنة ويمكن استثارتها بقوة في أية لحظة وبخاصة في أوقات الاضطرابات والتجييش الجماعيين. ويبدو أن هذه القناعة هي التي حملت أنشتاين على اختيار فرويد كشريك له في هذه المناظرة الفريدة. وبالنسبة إلى فرويد فإن الكراهية (وهي المشاعر المتحدرة مباشرة من الغريزة العدوانية) ترتكز على ميول ونوازع غريزية عند الإنسان، وهي ميول ونوازع لا يمكن اقتلاع جذورها، ولا يمكن قمعها بصورة كاملة، ولهذا فلا جدوى من محاولة التخلص منها. وكل ما يستطيع البشر عمله تجاه هذه الميول والنوازع الغريزية هو محاولة تصريفها في قنوات أخرى غير قنوات الحروب والصراعات المدمرة. وعلى هذا، فالحروب لم تكن سوى ضرب من ضروب التصريف العنيف للكراهيات القاتلة والنوازع العدوانية عند البشر.

هذه هي الخلاصة التي يمكن الخروج بها من هذه المناظرة التي نُشرت في العام 1933 بعنوان «لماذا الحرب؟». وتعد هذه المناظرة التي لم يكتب لها الذيوع والانتشار على نطاق واسع، واحدةً من أهم المناظرات التي عرفها النصف الأول من القرن العشرين؛ لأنها جمعت بين اثنين من أعظم علماء القرن العشرين في العلوم الطبيعية (ألبرت أنشتاين)، والعلوم الإنسانية (سيغموند فرويد). واللافت حقاً أنه لو عاد هذان العالمان إلى الحياة اليوم لما تغيّرت خلاصتهما، ولما اختارا، أساساً، موضوعاً للنقاش غير الكراهية والميول والنوازع العدوانية لدى البشر. الأمر الذي يعني أن المعضلات

الكبرى التي واجهت البشرية في النصف الأول من القرن العشرين، هي ذاتها التي ما زالت تواجهنا في النصف الأول من القرن الواحد والعشرين. وإذا كانت مشكلة الحروب العالمية الكبرى قد أطّرت مناظرة أنشتاين/فرويد في العام 1932، فإن النقاش الراهن تؤطره حروب وصراعات كبرى وصغرى بين الحضارات وداخل كل حضارة، وكراهيات عريقة ومنفلتة من كل الأنواع والأنماط العرقية والقومية والطائفية والدينية والإقليمية والجنوسية وغيرها. وتستوي في هذه الكراهيات بلدان العالم قاطبةً من أكثرها تحضّراً وديموقراطية حتى أشدّها تخلّفاً وديكتاتوريةً.

- 2 -

يمارس المجتمع الحديث، بحسب ريتشارد سينيت، وهو عالِم اجتماع أمريكي، «عمليات نزع لمهارات الإنسان في سياق حياته اليومية». وهو يرى أنه أصبح لدينا، في العصر الحديث، آلات أكثر وتكنولوجيا أكثر تقدماً مما كان لدى أجدادنا، إلا أننا أصبحنا أكثر فقراً منهم من حيث مهاراتنا الاجتماعية أو الحوارية أو التواصلية مثل مهارة الإصغاء الجيد للآخرين، والتصرّف بلباقة معهم، وإيجاد نقاط الاتفاق، وإدارة الاختلاف، والتعاون معهم. ثم إنه ينتبه إلى مفارقة غريبة، ففي الوقت الذي أفسحت العولمة المجال لحراك بشري هائل وغير مسبوق في كل التاريخ البشري بحيث صارت المجتمعات المتقدمة تعتمد على تدفّق عمالة أجنبية عابرة للحدود، وتضم جماعات مختلفة دينياً وإثنياً وفي أساليب حياتها المختلفة،

في هذا الوقت يزداد التعصب بين الناس، وتنتزع الحياة اليومية منهم مهاراتهم الاجتماعية التي تؤهلهم للتعاون والتواصل مع الآخرين المختلفين.

إننا نفقد، بحسب سينيت، مهارات التعاون اللازمة لجعل العيش في مجتمع متنوع تجربة ناجحة وغنية. لقد أحرزنا تقدُّماً مذهلاً على مستويات عديدة، إلا أننا عاجزون عن التقدّم بخطى ملموسة على صعيد التعامل مع نوازعنا العدوانية التي يبدو أنها أعمق تجذراً مما توهّمنا، ومما توهّم بعض الحداثيين ودعاة التحديث وكثير من الشيوعيين اليوتوبيين الذين حلموا، فيما مضى، بعالم بلا طبقات وبلا عداوات وبلا صراعات وبلا كراهيات. لقد راهن بعض الحداثيين على أن التقدم المطرد في التحديث وقيمه كالفردانية والعقلانية سوف يُتوّج، في نهاية المطاف، بـ«ثقافة كونية» تنسحب، من على مسرحها، كل القوميات والطوائف، وتتراجع، على إثر ذلك، كل العداوات والكراهيات العريقة التي ارتبط وجودها بوجود هذه القوميات والطوائف. وفي نسخة أخرى مختلفة من هذه اليوتوبيا الحداثية، كان اليسار الماركسي التقليدي قد راهن على أن «موقف العداء بين الأمم» سيزول مع إلغاء الملكية الخاصة وزوال الطبقات. لقد مهّدت البورجوازية، من هذا المنظور، الطريق لتراجع «التعصّب والتقوقع القوميين»، ولزوال «الفواصل القومية والتناقضات بين الشعوب»، ولإرغام «البرابرة الأكثر حقداً وتعنتاً تجاه الأجانب على الاستسلام»، إلا أن هذا لن يكون سوى فاتحة وتمهيد لمسار ينتهي، لا محالة، بانتصار البروليتاريا. وسيضع هذا الانتصار حداً نهائياً لهذه العداوات والتناقضات بين البشر.

إلا أن هذا الانتصار لم يتحقق كما بشّرت به هذه اليوتوبيا، والعداوات والتناحرات والكراهيات والأحقاد العنيدة لم تختف، بل ما زالت الكراهيات المنفلتة إلى اليوم قادرة على الاستفزاز والجرح والإيذاء، بل إنها ازدادت قدرة على ذلك مع زوال عزلة الجماعات (القوميات والأديان والطوائف)، واهتزاز فضاءاتها الخصوصية المغلقة، وتقدم الاتصالات بحيث صارت أخبار الكراهيات وحوادثها تنتقل بسرعة فائقة، وصارت تستحثّ معها، في كل مرة، انعكاساتها الخطيرة. وكأن «التسهيل اللامتناهي لوسائل المواصلات» الذي ابتدعته البورجوازية، وراهن عليه الماركسيون فيما بعد، قد بدأ يفعل فعله ولكن بطريقة عكسية. فالتعصب والتقوقع القوميان لم يتراجعا، وموقف العداء داخل الأمة وبين الأمم لم يختف، والكراهيات بين البشر لم تهتزّ. بل صارت تتغذّى على هذا «التسهيل اللامتناهي لوسائل المواصلات» والاتصالات، وتتوسّل به، بل تطوّعه لصالحها.

يمكننا أن نتجادل، اليوم، حول صحة هذا التحليل أو خطأه، لكن الحاصل أن هذا التحليل لم يكن عقيماً بالكامل، ولعل أهم درس يمكن استخلاصه من هذا التحليل هو أن انتعاش الكراهيات بين البشر إنما كان يستمد قوّته من العزلة الجغرافية ومن التقوقع والانكفاء القديمين بين الجماعات. وقد تمكّنت الجماعات، في ظل هذه العزلة، من إنتاج كراهياتها وتداولها من دون تكاليف باهظة. والسبب في ذلك أن العزلة كانت تؤمّن الأجواء المناسبة لانتعاش الكراهيات داخل كل جماعة. وبناء على هذا، يمكن أن يستنتج أحدنا أن زوال العزلة سيكون نتيجة طبيعية لانفتاح حدود الجماعات

بفضل «التسهيل اللامتناهي لوسائل المواصلات» والاتصالات. وبهذا النوع من التواصل المكثّف ستزول العزلة، وتختفي، على إثر ذلك، الكراهيات العريقة. لكن الذي حصل لم يكن كذلك. فالتواصل المكثّف أصبح حقيقة بفضل التقدم المذهل في وسائل المواصلات والاتصالات والإعلام، إلا أن العزلة ما زالت قائمة، والكراهيات العريقة ما زالت منتعشة.

في أبريل 2017، نشر تقرير عن «مركز كانتور» كشف أن حالات العداء للسامية وكراهية اليهود في 40 بلداً حول العالم في تزايد، وأنها ساءت، بشكل لافت، في العالم الناطق بالإنجليزية. وعزا التقرير السبب في هذه الزيادة إلى مواقع التواصل الاجتماعي على الإنترنت مثل تويتر وفيسبوك ويوتيوب. وكتب ستيفن بولارد، في صحيفة الديلي تلغراف بتاريخ 31 يوليو 2016، مقالة حول الدور الذي باتت تلعبه وسائل التواصل الاجتماعي في نشر معاداة السامية. ويعرض الكاتب إحصائيات الشرطة البريطانية لعام 2016، والتي تشير إلى ارتفاع حالات الكراهية المعادية للسامية بنسبة 36% في العام 2016. ويأتي هذا الارتفاع بلا سبب واضح سوى الدور الذي باتت تلعبه مواقع التواصل الاجتماعي، وتويتر وفيسبوك على وجه الخصوص، في كشف ما كان مخفياً وما كان من الصعب المجاهرة به بشكل مباشر وواقعي في السابق.

قد يُقرأ هذا التأثير على أنه مفارقة، فبدل أن تكون هذه المواقع مواقع للتواصل الاجتماعي، إذا بها تنقلب إلى مواقع للتنافر واللاتواصل الاجتماعي. وهي مفارقة تضعنا أمام حقيقة مهمة، وهي أن مواقع التواصل ووسائل الاتصال والمواصلات، وسائل مرنة

وطيّعة ويمكن استخدامها في خدمة الأغراض المختلفة. بمعنى أن الجماعات تستطيع أن تعيد إنتاج عزلتها وكراهياتها بالاستعانة بهذه الوسائل والمواقع. وإذا كان من شبه المستحيل تأمين العزلة المكانية القديمة في عالم جرى عولمته، وأصبح بمثابة «قرية كونية»، ومشبوكاً من أقصاه إلى أقصاه بشبكات اتصال معقدة ومتكاثرة، وبفرص كثيفة للالتقاء بين البشر، أقول إذا كان هذا من شبه المستحيل فإنه من غير المستحيل، في المقابل، أن تقوم الجماعات بإعادة إنتاج عزلتها الافتراضية والمتخيلة والتواصلية، وهي تفعل ذلك، اليوم، وبالتوسّل بشبكات الاتصالات المعقدة والمتكاثرة.

لا يمكن إنكار الدور الذي لعبه ذلك «التسهيل اللامتناهي لوسائل المواصلات» والاتصالات في تقريب البشر، وتقليص المسافات، وتجاوز الحدود الجغرافية التي كانت تفصل بينهم، إلا أن هذا لا يعني، بالضرورة، زوال عزلة الجماعات؛ لأن الجماعات قد تتساكن وتتجاور في المكان، إلا أن هذا لا يعني، بالضرورة، أنها تتعايش وتتواصل فيما بينها. وبدل العزلة المكانية سنكون أمام عزلة تواصلية. ويمكن لهذه العزلة التواصلية أن تعيد إنتاج نفسها بالتوسل بتكنولوجيا الاتصال والإعلام، وذلك حين لا يجد أبناء هذه الجماعات حاجة ملحّة إلى التواصل إلا مع نظرائهم من أبناء جماعتهم فقط، وحين يتوسّل هؤلاء بأحدث تقنيات الاتصال لا لشيء سوى خدمة التواصل الخصوصي المغلق فيما بينهم، وتعزيز الروابط بين أبناء جماعتهم فقط. وعلى الشاكلة ذاتها، فإن المجال العام الذي نتحدث عنه في هذا الكتاب قد يصبح عديم الأهمية حين يكون مجزّأ بحيث يكون لكل جماعة فضاءاتها وفضائياتها وإذاعاتها

وصحفها ومواقعها ومنتدياتها الإلكترونية الخاصة بها. وفي مثل هذه الظروف يمكن لذلك «التسهيل اللامتناهي لوسائل المواصلات» والاتصالات، ولذلك المجال العام المجزّأ أن يؤديا وظيفتهما بطريقة عكسية، فبدل أن يعززا التواصل والانفتاح والعيش المشترك، بما يؤدي إلى زوال الفواصل وكبت الكراهية، إذا بهما يعمّقان عزلة الجماعات الافتراضية والمتخيلة، ويعيدان إنتاج الفواصل والتنافر والكراهيات والحساسيات المتبادلة.

إن التأمّل في هذه النتائج العكسية مهم جداً؛ لأنه يفرض علينا أن نعيد النقاش مجدداً في علاقة العزلة بالكراهيات، وفي دور تكنولوجيا الاتصال والمواصلات في وضع حد لهذه العزلة ولكراهياتها العريقة. وسوف أبادر إلى القول بأن الاتصال المكثّف لا يهدد العزلة لكونه يسهّل حركة البشر ويحسّن من كفاءة اتصالاتهم، بل إنه يهدّد هذه العزلة حين يتمكن من تجاوز عزلة البشر التواصلية، وحين يضع الآخر أمام الذات على نحو واقعي ومتخيّل، وحين يحمل الجماعات على الالتفات إلى آخريها ومراعاتهم، وأخذهم بعين الاعتبار من أجل التعامل معهم باحترام يليق بهم، الأمر الذي يحفظ للناس كرامتهم الإنسانية ويؤمّن لهم العيش المشترك. والثابت أن البشر لا يتورّعون عن التعبير عن كراهياتهم بفظاظة جارحة في ظل غياب الآخرين المستهدفين بالكراهية، إلا أنهم (وهذا مرهون بألا يكونوا وقحين طبعاً) يحسبون ألف حساب حين يقف هؤلاء المكروهون أمامهم وجهاً لوجه على نحو واقعي أو متخيّل. قد نسمي هذا النوع من أخلاقيات مراعاة الآخرين والالتفات إليهم باهتمام مجاملةً أو حتى تقيةً أو نفاقاً، لكنه ليس، بالضرورة كذلك؛ لأن التقية والنفاق

تصرُّفان أنانيان ويتأسسان، بالدرجة الأولى، على الاهتمام بالذات ومراعاة الذات وحمايتها من أذى الآخرين وضررهم. كما أن الالتفات إلى الآخرين، في التقية والنفاق، لا يكون إلا بدافع الخوف والخشية من قوة هؤلاء الآخرين، في حين أن أخلاقيات المراعاة تنطوي على ضرب من الاهتمام بالآخرين بالدرجة الأولى، إلا أنه اهتمام من نوع مختلف؛ لأنه لم يكن، كما في التقية والنفاق، بدافع الخوف من قوة الآخرين، بل بدافع الاحترام، احترام الجانب الإنساني فينا وفيهم. وهذا الاحترام هو الذي يدفعنا إلى مراعاة الآخرين والحرص على تجنّب جرحهم والإساءة إليهم عمداً. وهذه عملية تبادلية؛ بمعنى أن احترام الآخرين يجعل منا بشراً محترمين، كما أننا نحترم الآخرين لأننا أناس محترمون. ويبدو أن هذا النوع من احترام الآخرين ومراعاتهم، لا تكنولوجيا الاتصال ولا غيرها، هو الذي يمكن أن يهدد العزلة، وهو الذي يمكن أن يؤمّن التعايش والتواصل البنّاء والإيجابي بين البشر، الأمر الذي يمكن أن يضع مصير الكراهيات العريقة أمام مرحلة حرجة، بما ينعش الأمل في العيش في عالم بلا كراهية.

قد لا ينطوي هذا النوع من مراعاة الآخرين على الاحترام الذي يليق بكل البشر والذي ينبغي أن يكون نابعاً من إحساسنا الداخلي بقيمة كل إنسان وبجدارته بالاحترام. وقد يكون هذا النوع من احترام الآخرين مطلباً ثميناً، والطريق إليه طويلاً لكونه يتطلب تهذيباً أخلاقياً داخلياً بحيث نكون - نحن أولاً - أناساً محترمين لنكون، من ثمَّ، على قناعة تامة بأن الآخرين، مثلنا تماماً، أناس جديرون بالاحترام، وأنهم يستحقون هذا الاحترام، ويستحقونه لا بتفضّل منا. على

الإنسان، كما يقول إمانويل كانط، أن يتمثّل وجوده الخاص من خلال احترام «كرامة الإنسانية في شخصه هو»، الاعتراف، في الوقت ذاته، بـ«كرامة الإنسانية في كل إنسان آخر».

وإذا كان صحيحاً أن الكراهية، كما يقول فرويد وأنشتاين، نزوعٌ غريزيٌّ عند البشر، وإذا كان صحيحاً أن البشر عاجزون عن اقتلاع جذور هذه الكراهية من نفوسهم بصورة كلية، فإن الصحيح، كذلك، أن هذا العجز ليس مبرراً للانسياق وراء متطلبات هذه النوازع، ولا للتسليم لها وعدم مقاومتها. فقد نكون عاجزين عن اقتلاع هذه النوازع من جذورها، لكننا لسنا عاجزين عن مقاومتها وتحدّيها. وقد حاول البشر، طوال تاريخهم، تحدّي هذا النوع من المشاعر بالقوة المكشوفة أولاً، ثم بقوة القانون لاحقاً، واقترح آخرون مقاومتها عبر إثارة المشاعر المضادة لها مثل الحب والشفقة. إلا أن علينا أن نذكّر، هنا، بنوع عتيق من مقاومة هذه النوازع العنيدة، وذلك بالتوسّل بقوة داخلية وهي قوة الأخلاق وتهذيب النفوس وتأديبها على أخلاق المراعاة واحترام الآخرين والاعتراف بكرامتهم والحرص على تجنّب جرح مشاعرهم وإيقاع الأذى المعنوي بهم. ويمكن لهذا النوع من أخلاق المراعاة والاحترام الذي هو بمثابة «صداقة بلا حميمية» كما يُفهم من أخلاقيات أرسطو، أن يقاوم هذه الكراهية ويقهرها، وذلك عبر تكريس النظر إلى الكراهية بوصفها عملاً لاأخلاقياً ودنيئاً ومعيباً ولا يرتكبه إلا الحقيرون والوقحون وصغار النفوس من البشر.

- 3 -

ليس في نيتي أن أبحث عن منطق كامن سلفاً وراء انتقالاتي من «استعمالات الذاكرة» (2008) إلى «خارج الجماعة» (2009)، إلى الكراهيات المنفلتة «بحثاً عن عالم بلا كراهية»، إلا أن هذا المنطق تراءى أمامي وأنا أهمّ بالشروع في التحضيرات الأولية لهذا الكتاب، فما هو هذا المنطق الذي يشبك الكراهية بالذاكرة وبالجماعة؟

كان كتاب «استعمالات الذاكرة» يتعامل مع حالات التذكر الجماعي لا الفردي، وفي معظم هذه الحالات فإن الناس لا يتذكرون لأنهم، هكذا، مجبرون على التذكر، بل لأن هناك من يذكّرهم. ومع هذا فلا يمكن إنكار أن ثمة حالات من التذكر اللاإرادي، وهو تذكّر لا يحتاج إلى مذكِّرين لينبعث من مرقده. وهو، في الغالب، تذكّر يرتبط بذكريات مؤلمة تنحفر عميقاً في ذاكرة أصحابها. ثمة علاقة دعم وتحفيز متبادل بين الألم والذاكرة، حيث يضطلع الألم بتخليد الذاكرة فيما تضطلع الذاكرة بتخليد الألم والإبقاء على ذكراه طريّة متجددة. والكراهية واحدة من مسببات هذا الألم، ولهذا فإن الألم الذي ينتاب البشر بسبب كراهية حقودة تستهدفهم، أو تحقير بغيض يكون من نصيبهم وحدهم، هذا النوع من الألم مرشّح بقوة لأن يبقى في الذاكرة بحيث يستعصي على النسيان، فهو أشبه بجرح لا يلتئم أبداً، وإن التأم فإن أثره باق لا محالة مثل وشم قديم. هكذا يبدو ألم الكراهية والتحقير والإهانة وكأنه يخلد وجوده في الذاكرة، ويخلّد معه هذه الذاكرة، ذاكرة الكراهية.

نعرف (وهذه معرفة ندين بها إلى فردريك نيتشه على نحو خاص)

أن الألم هو أقوى مساعد على تقوية الذاكرة» «ووحدها الأشياء التي لا تفتأ تؤلمنا تبقى في الذاكرة». هذا يعني أننا يمكن أن ننسى أشياء كثيرة بكل سهولة، بل إننا على استعداد كبير لنسيان المناسبات السعيدة الهانئة، إلا أن ذكريات الإهانة والكراهية تنحفر في نفوسنا وتقاوم النسيان بضراوة. ومن قاده حظه العاثر، يوماً، ليكون مستهدفاً، وجهاً لوجه، بكراهية منفلتة وبتحقير بغيض يهزّ البدن ويزعزع اتزان النفس ورصانتها، سيعرف أن ذكرى هذا الموقف ستبقى معه طويلاً، وستؤرقه كثيراً. وليس غريباً بعد هذا أن نعرف أن أعظم الذكريات رسوخاً وتجدداً هي تلك التي ارتبطت بالألم والدم وتضمّخت بالكراهية والتحقير والإهانة. نتذكر هنا ذلك العنفوان الذي يحفظ ذاكرة عذاب السود واليهود حيّةً بعد كل تلك الآلام والكراهيات والتحقيرات التي استهدفتهم طوال التاريخ. التذكر الدائم هو قرين الجماعات التي عانت أكثر من غيرها، واستُهدفت بالكراهية والتحقير والإهانة أكثر من الآخرين. وما ينطبق على الجماعات ينطبق على الأفراد، فمعظم الأشخاص المصابين بهوس التذكر القهري هم أشخاص عانوا أكثر من غيرهم، وتعرّضوا، أكثر من الآخرين، للكراهية التحقيرية المقيتة التي كانت تفوق قوة التحمل النفسي لديهم.

يقال إن التاريخ يكتبه المنتصرون، إلا أن المفارقة هنا أن هؤلاء المنتصرين هم أكثر قدرة على النسيان، وهم، في الغالب، يتعاملون مع تاريخهم بتراخٍ واستسهالٍ وبنوع من اللامبالاة وعدم الاكتراث. وفقط حين يدبّ الوهن في انتصارهم تراهم يلجأون إلى التاريخ وذاكرة انتصارهم القديم. أما المهزومون الضعفاء المغلوبون على أمرهم فإنهم يبحثون عن العزاء في الذاكرة، وهم يحفرون وجودهم

المهدد عبر الذاكرة، حتى لو كانت ذاكرة الألم، ذاكرة الهزيمة، ذاكرة الكراهية.

كان سيغموند فرويد، كما سبقت الإشارة، يرى أن العدوانية - والكراهية سليلتها المباشرة - غريزة أساسية في الطبيعة البشرية، وأنه لا سبيل لاقتلاع جذور الكراهية من نفوس البشر. اكتشف فرويد، أيضاً، أن للعدوانية (الكراهية) وظيفة من نوع آخر، فهي وسيلة لتعزيز التلاحم داخل الجماعة أو الأمة. لا يمكن تصور أمة تكون حدودها هي كامل حدود الإنسانية جمعاء، لأن الكراهية ستكون، عندئذٍ، مكفوفة وبلا موضوع تستهدفه، مما يعني أنها سترتدّ على الذات لتصبح هي هدف الكراهية (كراهية الذات). افترض فرويد أن للكراهية طاقة في نفوسنا تماماً كما افترض أن الليبيدو هو الطاقة التي تمدّ غريزتنا الجنسية بالحيوية، وأن هذه الطاقة لا بد من تفريغها خارج الذات، خارج الجماعة من أجل حفظ الذات وحفظ الجماعة. فالحب والتوادّ والتراحم الذي يؤسس أواصر الروابط بين جماعة ما لا يمكن ضمان استمراره إلا باختراع آخرين تكون وظيفتهم تلقّي الضربات، ضربات العدوانية والكراهية، وإلا ارتدّت الضربات إلى داخل الجماعة مهددة بانقسامها وتفتّتها.

لن أتقصّى، في هذا الكتاب، علاقة الكراهية بالذاكرة وتلاحم الجماعة، وبدل هذا سيتحدد مسعاي في استقصاء سيرة الكراهيات المنفلتة في التاريخ، وفي تأمل ما يجري اليوم لهذا النوع من النوازع الغريزية العنيدة وما ينتظرها من مصير قلق في ظل تحولات مهمة ابتدأت بنشوء الدولة وقوانينها التي تجرّم خطاب الكراهية والإهانة والتحقير وتشويه السمعة والقذف والسبّ، وتواصلت مع صعود

المجال العام في العصر الحديث، وما ترافق معه من «تسهيل لامتناهٍ لوسائل المواصلات» والاتصالات. الأمر الذي كان ينبغي أن يهدّد عزلة البشر التاريخية بحيث يضعهم معاً وجهاً لوجه، ويحكم عليهم بضرورة التواصل والانفتاح، وبهذا تختفي الكراهيات والنوازع العدوانية من حياة البشر، إلا أن الكراهيات أثبتت أنها تنطوي على مكر استثنائي تجلّى لا في قدرتها الخارقة على التحايل على كل هذه التحوّلات الجذرية في العصر الحديث فحسب، بل في تطويع كل هذه التحولات لتكون في خدمتها وتعمل لصالحها. وقد رأينا كيف تمكنت الكراهيات من تجديد وجودها عبر التوسّل بالمجال العام المجزّأ وبتكنولوجيا الاتصال والإعلام، وما تعمله الكراهيات في المجال العام وتكنولوجيا الاتصال والإعلام تعمله، كذلك، في مجال الدولة. إلا أن للدولة شأناً خاصاً؛ لأن الدولة هي الميدان الأساسي للصراع على السلطة، وفي هذا النوع من الميدان يمكن توظيف الكراهيات واستخدامها كسلاح أو كتكتيك من تكتيكات الصراع على السلطة، وإلّا كيف نفسّر تعامل الدولة الانتهازي والمصلحي مع الكراهيات؟ ولماذا نرى الفاعلين السياسيين الممسكين بالسلطة أو الطامحين إلى الإمساك بها ينخرطون، سراً أو علانيةً، في سياسات التحريض على الكراهية الجماعية وقت ما يجدون في ذلك مصلحة سياسية لهم؟ ألا تقرّ هذه الدولة تلك الكراهيات وتشجع عليها حين تتغافل عن تجّارها وصنّاعها؟ ثم من ذا الذي يجرؤ اليوم على المجاهرة علناً، ومن دون لفّ أو دوران، بكراهية منفلتة من ذلك النوع الصادم الذي يذكّر بتلك الكراهيات الحادة التي انتعشت في التاريخ؟ أليست الكراهيات التي نراها اليوم

كراهيات مصطنعة ومزيفة ومختلقة لمآرب سياسية، وفي الغالب هي مآرب انتخابية؟ أليس لافتاً حقاً أن أكثر المحرّضين على الكراهية اليوم هم من المرشّحين لخوض انتخابات الرئاسة أو المجالس النيابية؟ هناك الكثير من حالات الكراهية المصطنعة في معظم البلدان العربية التي تعاني من انقسامات طائفية أو إثنية أو سياسية، حيث تعمد هذه الجماعة أو تلك إلى تلفيق خطابات الكراهية لأغراض انتخابية ومن أجل كسب المزيد من أصوات هذه الطائفة أو تلك القومية. وإذا ألقينا نظرة سريعة على أصحاب الكراهيات حول العالم، فسنجد أن معظم الكراهيات صادرة عن مرشحين أو نوّاب يمينيين أو عنصريين أو طائفيين لم يبق أمامهم من أمل للفوز بالرئاسة أو بالمقعد النيابي سوى إشهار سلاح الكراهية ضد الآخرين. والغريب أنه سلاح فعّال وقلّما يخطئ هدفه. وسنجد الكثير من الأمثلة في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الكراهية هنا ليست وسيلة لتلاحم الجماعة والأمة كما كتب فرويد في العام 1930 (العام الذي صدر فيه كتابه «الحضارة وإحباطاتها»)، بل هي وسيلة فعالة ومربحة لكسب المزيد من المصالح السياسية والانتخابية. لقد قدّم اليهود، بحسب فرويد، خدمة ثقافية كبرى ضمنت التلاحم للشعوب والأمم التي بنت تماسكها الداخلي من خلال تصريف طاقة الكراهية باتجاههم، وأوروبا مثال جلي على ذلك. لم يعش فرويد ليرى الهولوكوست؛ لأنه توفي في العام الذي اندلعت فيه الحرب العالمية الثانية، ولو عاش لعرف أن اليهود بعد الهولوكوست لم يعودوا يقدمون هذه الخدمة الكبيرة لأوروبا، فقد حلّت كراهية المسلمين والأجانب محل

معاداة السامية، وحلّت المكاسب السياسية محل حاجات الأمم الثقافية للتلاحم والتماسك.

هذا تحول مهم وخطير؛ لأنه يجعل مشاعر البشر وانفعالاتهم (الكراهية هنا) عرضة للتلاعب السياسي، كما أنه يضع هذه المشاعر في قلب لعبة الصراع على السلطة. وهذا صراع لا يرحم ولا يهدأ، والمنخرطون فيه لا يتورعون عن استخدام كل الأسلحة المتاحة من أجل كسب هذا الصراع حتى لو اضطرهم ذلك إلى إثارة الكراهيات داخل مجتمعاتهم. وهؤلاء لا يتفكّرون في خطورة هذه الإثارة ولا في انعكاساتها، ولا في أن هذه الكراهيات المنفلتة - سواء كانت حقيقية أو مصطنعة - يمكن أن تتحوّل، في أية لحظة، من كراهيات مربحة إلى كراهيات قاتلة ومخيفة. فهل ينتظر هؤلاء أن تحلّ كارثة بمجتمعاتهم حتى يستفيقوا من غيبوبتهم الجهنمية، وحتى تعود سياساتهم الهوجاء إلى رشدها؟!

لا يمكن لأي نقاش حول الكراهيات وخطاب الكراهية أن يتجنب التعرّض لمسألة حرية التعبير، والتي هي واحدة من الحريات الأساسية في أية ديموقراطية. وهذا نقاش سوف أتعرّض له في الصفحات الأخيرة من الفصل السادس من الكتاب، إلا أن ما أودّ إثارته هنا هو تلك المفارقة التي يقترن فيها انتشار الديموقراطية في مجتمع ما بتصاعد مظاهر الكراهية وخطاباتها. وهناك الكثير من التقارير التي رصدت صعود اليمين المتطرف وتنامي مظاهر كراهية الأجانب في الدول التي تمتلك تجربة عريقة في الديموقراطية في كلٍّ من أوروبا وأمريكا. وفي العام 1991 أشار تقرير صادر عن مجلس وزراء الاتحاد الأوروبي إلى أن الكراهية و«العنصرية استشرت مع

انتشار الديموقراطية في العالم ما بعد الشيوعي». وهذه مفارقة يمكن رصدها في انتشار مظاهر الكراهية الطائفية وخطاباتها بعد التحول الديموقراطي في البحرين منذ انتخابات العام 2002، كما يمكن رصدها في العراق الجديد بعد الإطاحة بنظام صدام حسين في العام 2003.

هل هذه ظاهرة طبيعية؟ وهل يمكن تفسيرها من خلال القول بأن الديموقراطية تسمح بحرية التعبير بما في ذلك التعبير عن القضايا والمشاعر المزعجة والجارحة، وأن هذا نوع من التعبير لم يكن متداولاً في السابق لا بسبب انعدام هذه المشاعر والقضايا، بل لانعدام الديموقراطية التي تسمح بحرية التعبير عن ذلك، هل يمكن الأخذ بهذا التفسير؟ أم إن هذه المفارقة تكشف عن عرض من أعراض أزمة عامة ومتجذرة وتمسّ جوهر فكرة الديموقراطية في العصر الحديث؟ لا أريد أن أطيل النقاش في هذه المسألة، لكن الثابت أن المجتمع السياسي في العصر الحديث معنيّ، بدرجة كبيرة، بالمظاهر الشكلية والإجرائية للديموقراطية والمتمثّلة في وجود الانتخابات، والتمثيل السياسي، وتداول السلطة وغيرها، وذلك بمعزل عن جوهر فكرة الديموقراطية، هذا الجوهر الذي يقول بأن الديموقراطية ينبغي أن تقوم على ضمان احترام كرامة الإنسان والاعتراف بأن البشر غايات جديرة بالاحترام بحدّ ذاتها. وهذا يعني أنه ليس من الديموقراطية في شيء أن يجري التعامل مع البشر على أنهم مجرد وسائل لتحقيق مآرب سياسية وانتخابية، أو على أنهم مجرد موضوعات يمكن أن تُستهدف بالكراهية والإهانة والتحقير وسلب الكرامة والاحترام.

لقد فتحت التحولات الديموقراطية، على اختلاف درجات قوّتها وصدقها في هذا المجتمع أو ذاك، الباب أمام الانتخابات والتمثيل السياسي وممارسة بعض الحريات المدنية والسياسية، وحتى تداول السلطة في بعض الأحيان. وهذا تحوُّل ينبغي أن يتقدم إلى الأمام، إلا أن كل هذا قد يكون عديم الجدوى، بل إنه قد يأتي بنتائج سلبية وخطيرة، وذلك إذا ما جرى بمعزل عن جوهر فكرة الديموقراطية: الاعتراف بكرامة البشر واحترام إنسانيتهم وحقوقهم بما فيها حقهم في الاحترام، وحقهم في ألّا يهانوا وألا يُستهدفوا بالكراهيات المقيتة والمهينة والجارحة. يمكن لإجراءات الديموقراطية السابقة أن تسمح للفاعلين السياسيين بالانخراط في لعبة التنافس السياسي، إلا أنها، وحدها، لا يمكنها أن تضمن سلمية هذا التنافس وإيجابيته وعدم تحوّله، في أية لحظة، إلى صراع سياسي لا يعرف أحد إلى أين يمكن أن يصل مداه ودرجة خطورته. ومن هنا تأتي أهمية التذكير بجوهر فكرة الديموقراطية، وهو جوهر أخلاقي بالدرجة الأولى، ويتمثّل فيما يسميه يورغن هابرماس بـ«أخلاقيات المناقشة» والمجادلة التي ينبغي أن تؤطر الفعل التواصلي (والديموقراطية فعل تواصلي وحواري أساساً)، ويتمثّل، كذلك، في ما يسميه تشارلز تايلور بـ«سياسات الاعتراف» بالآخر وبكرامته.

ينبغي أن يفتح التحول الديموقراطي في أي مجتمع النقاش حول مظاهر الديموقراطية وإجراءاتها، إلا أن هذا النقاش قد يكون عديم الأهمية، وأحياناً خطراً إذا لم يترافق معه نقاش آخر حول جوهر فكرة الديموقراطية، وحول قيمة الكرامة الإنسانية، وحول أخلاق الاحترام وأخلاق المسؤولية تجاه الآخرين وضرورة مراعاتهم

والالتفات إليهم والاهتمام بهم وبخاصة أولئك الآخرين الضعفاء العاجزين وأبناء الأقليات الضعيفة والمهمّشة والذين عادة ما يكونون هدفاً سهلاً لتلك الكراهيات المنفلتة. هذا نقاش أخلاقي حول الديموقراطية، إلا أنه نقاش مهم ولا غنى عنه، ولهذا ينبغي أن يُدفع به إلى الأمام؛ من أجل عالم أفضل، عالم يخلو من الكراهية ومنغصاتها.

الفصل الأول

العزلة وجرأة الكراهيات العريقة

- 1 -

متى يتحدث المرء بحرية كاملة؟

في حال لم يكن المرء مخبولاً أو متهوراً أرعن، فإن الحال الوحيدة التي سيكون فيها حراً في قول ما يشاء مهما كان جارحاً، وبالطريقة التي يريد، هي في خلوته، في عزلته الكاملة بعيداً عن أسماع الآخرين وأنظارهم. إن حضور الآخرين الذين يسمعون ويرون يجعل الحديث العلني مسألة مختلفة جذرياً؛ لأنه سيكون عليك أن تنتقي أقوالك بعناية، كما ستكون مجبراً على التمييز بين ما يقال وما لا يقال، بين ما يقال بهذه الطريقة وما يقال بأخرى. وهكذا فإن حضور الآخرين (العلنية) يفرض على الخطاب تقييدات يكون الواحد في غنى عنها في خلوته وعزلته. وقديماً قيل في أمثال العرب «إن الذِّيخُ (ذكر الضِّباع) في خلوته مثل الأسد»! إلا أنه حين يغادر خلوته لن يكون أكثر من ضبع جبان.

وتختلف هذه التقييدات باختلاف نوعية الخطاب، وباختلاف المجتمعات والسياقات التاريخية، وأيضاً باختلاف نفسية أصحاب

الخطاب ونمط شخصياتهم من حيث الجرأة أو الجبن، السماحة أو الوقاحة. فنحن، على سبيل المثال، لا نمتلك، بالضرورة، الجرأة نفسها على التعبير عن حبنا علناً، كما لا نستطيع جميعاً، بالضرورة، التعبير عن كراهيتنا علناً. بل إن المجاهرة بالكراهية تكون أكثر صعوبة من التعبير علناً عن الحب؛ لأن الكراهية خطاب مزعج بطبيعته؛ ولهذا فإنه يتطلب جرأة أكبر.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف انتعشت الكراهيات المنفلتة طوال التاريخ؟ هل كان أولئك أكثر جرأة منا أم إن العزلة التاريخية بين الجماعات هي التي سمحت بالتعبير الجريء عن الكراهيات؟ الجواب الأولي الذي سأقدمه هو أن الكراهيات المنفلتة انتعشت في الماضي بسبب العزلة بين الجماعات. والعزلة ضرب من الخلوات، وهي توفّر لأصحابها الأجواء السريّة التي توفّرها الخلوة عادةً، كما أن العزلة عادة ما تخلق تلك المسافة الفاصلة بين الأطراف التي تتبادل الكراهيات فيما بينها. وقد كانت هذه عزلة متعددة المستويات، إلا أنها كانت عزلة مكانية ولغوية بالدرجة الأولى. فالمسافات التي تفصل بين مواقع الكراهيات المتبادلة كانت شاسعة، واللغات لم تكن مفهومة من قبل معظم الفاعلين من منتجي الكراهيات ومستهلكيها، والترجمة لم تكن متاحة أمام هؤلاء كما هي اليوم.

لم تكن هذه العزلة وانعدام (أو ضعف) وسائل الربط والاتصال والتواصل عائقاً أمام انتقال البشر فحسب، بل كانت عائقاً أمام انتقال كراهياتهم وأخبار هذه الكراهيات وتداعياتها. وفي هذا النوع من الظروف، كان يمكن لعالِم مسيحي في روما أو القسطنطينية أن يجاهر

بكراهية مُرّة ضد المسلمين ودينهم ونبيهم من دون صعوبة تُذكر، ومن دون تبعات وانعكاسات أو تداعيات تعقب هذا التصريح. كما كان يمكن لعالِم مسلم يعيش في بغداد أو أصفهان أن يجاهر بكراهيته القاسية ضد المسيحيين ودينهم وبابا كنيستهم في روما. وعلى الشاكلة ذاتها، كان يمكن لعالم شيعي يعيش في أصفهان، وعالم سني يعيش في الأستانة (أسطنبول) أن يتبادلا فيما بينهما خطابات الكراهية المنفلتة من كل عقال الدين والأخلاق. كل هذا كان ممكناً من دون تبعات ومن دون عواقب وانعكاسات كارثية تترتب على ذلك؛ والسبب أن العزلة كانت تجنب الجميع، في كثير من الأحوال، مغبة المواجهة المباشرة؛ بحكم أن وسائل الاتصال والمواصلات التي سوف تتولى مهمة نقل هذه الكراهيات كانت بدائية، كما أن انتقال الكراهيات وأخبارها كان مرهوناً بانتقال البشر. ولكي تصل الكراهية وحوادثها وأخبارها إلى روما أو بغداد فإن عليها أن تسير في رَكْب سيقضي الشهور ماراً بين وديان وجبال وبحار ومنعرجات خطرة قبل أن يتمكّن من قطع المسافة بين بغداد وروما، أو بين أصفهان والأستانة.

وفّرت هذه العزلة الأجواء المواتية لانتعاش الكراهيات، ولجرأة هذه الكراهيات التي صرنا نراها اليوم منفلتة وغير محتملة. هل تريدون دليلاً على ذلك؟ لنأخذ إرشيف الكراهيات الطائفية بين السنّة والشيعة[1]، ولنر حجم الانفلات الذي كان يسم كتابات السب

(1) للتوسع في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى:
- جورج طرابيشي، هرطقات 2، (بيروت: دار الساقي، ط: 1، 2008)

والشتم والتشنيع والتحريض والتفسيق والتكفير وما هو أعظم[1].

---

(1) يمكننا، في هذا السياق، أن نسرد قائمة طويلة بمؤلفات الكراهية المليئة بكل النعوت البذيئة والمقززة والمثيرة للاشمئزاز، مع الطعن في «حقانية» المذهب الآخر، والكلام القديم حول «الفرقة الناجية»، والفتاوى المتبادلة حول تكفير الطرف الآخر أو تفسيقه أو اتهامه بالضلال والكذب أو حتى في اتهام أتباعه في أصل منبتهم وطيب ولادتهم. فإرشيف الحرب القولية ضد الشيعة، على سبيل المثال، يمتلئ بكل صغيرة وكبيرة من القبائح المثيرة للاشمئزاز، فـ«صنّاع الكراهية» وتُجارها من مؤلفي رسائل «الرد على الرافضة» لم يتركوا قبيحة ولا رذيلة إلا قذفوا الشيعة بها، لكنّ أحداً من هؤلاء لم يكن ليدور في خَلده أن يقذف الشيعة بهذه التهمة القبيحة المُنكرة. ربما يكون القاسم بن إبراهيم الرسّي (ت 246هـ) - والمفارقة أن الرسّي كان زيدياً ويتصل نسبه بالإمام الحسن بن علي بن أبي طالب - أول من ألّف رسالة تحمل عنوان «الرد على الرافضة»، وهو في رسالته لا يتورّع عن رمي «الرافضة» بالشرك والجهل والضلال والكذب. وبعد رسالة الرسي بقرنين ألّف أبو نعيم الأصبهاني (ت 430هـ) رسالته حول «الإمامة والرد على الرافضة»، وشنّع على «حماقات الروافض عليهم لعنة اللّه والملائكة». ثم صعّد أبو حامد المقدسي (888هـ) في رسالته «الرد على الرافضة»، من لهجته الهجومية عليهم، ورمى «عقائد هذه الطائفة الرافضة» بالكفر الصريح والعناد والجهل القبيح بحيث «لا يتوقف الواقف مع تكفيرهم والحكم عليهم بالمروق من دين الإسلام، وضلالهم»، وهو لا يتردد في إدراجهم في أصناف الفرق المبتدعة، بل هم، كما يكتب، «من أخبثها». وقبل تصعيد المقدسي، كان ابن تيمية (ت 728هـ) قد ألّف كتابه «منهاج السنّة النبوية في نقض دعاوى الرافضة والقدرية»، وهو الكتاب «الأضخم والأشمل والذي قدّم - ولا يزال - السلاح الأيديولوجي الأشدّ أذيةً وفتكاً في الحرب على الشيعة ومذهبهم». وابن تيمية لا يتحرّج في الحديث المطول عن شرّانية «الرافضة» ومروقهم وكفرهم وكذبهم وإفسادهم ووجوب قتلهم وقتالهم جماعة وأفراداً، فهم، عنده، «أكثر الطوائف كذباً وجهلاً» و«أصل بدعتهم عن زندقة وإلحاد وتعمد الكذب كثير فيهم»، بل «ليس في المظهرين للإسلام أقرب إلى النفاق والردة منهم ولا يوجد المرتدون والمنافقون في

طائفة أكثر مما يوجد فيهم»، وهم «أكذب وأفسد ديناً» من الخوارج، «ومنهم ظهرت أمهات الزندقة والنفاق (. . .) ولا ريب أنهم أبعد طوائف المبتدعة عن الكتاب والسنّة»، وهم، قبل هذا أو بعده، «كفار يجب قتالهم بإجماع المسلمين وقتل الواحد المقدور عليه منهم ». وعلى طريق ابن تيمية سار تلاميذه المخلصون لنهجه المتشدّد (ابن القيم الجوزية، وابن كثير، والذهبي)، وهؤلاء لم يأتوا بجديد حاسم في تاريخ هذه الحرب المستعرة سوى أنهم أمدّوها بوقودها القديم الذي أمّن لها الاستمرارية بعد وفاة شيخهم في سجن قلعة دمشق. وبعد هؤلاء التلاميذ تكاثرت الكتب والرسائل، إلا أن معظمها ينهض أساساً على تفسيق «الروافض» وتكفيرهم والتحريض على قتلهم وقتالهم، ولم يأت هؤلاء بما هو عظيم وحاسم في تاريخ هذه الكراهية منذ أن ألّف ابن تيمية موسوعته الضخمة في الرد على «الرافضة» (يقع كتاب «منهاج السنّة النبوية» في عشرة مجلدات).

وعلى الطرف النقيض، يمتلئ إرشيف الكراهية الشيعية ضد السنّة باتهامات التفسيق والتكفير والسب والشتائم والطعن في الأعراض، فالشيخ يوسف البحراني يؤصّل، في «كشكوله»، لخبث ولادة «المخالفين»، وقبل الشيخ يوسف هناك الكثير من المرويات الشيعية التي لم تكن لتتورّع عن قذف «المخالفين». وهي مرويات مبثوثة في «الكافي» للكليني، و«بحار الأنوار» للمجلسي، و«وسائل الشيعة» للحر العاملي، و«مستدرك الوسائل» للنوري الطبرسي، وغيرها من المؤلفات الحديثية الشيعية.
للمزيد يمكن الرجوع إلى هذه المصادر:
- القاسم بن محمد الرسي، الرد على الرافضة، تحقيق: إمام حنفي عبد اللّه، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط: 1، 2000)، ص94 وص96. أبو نعيم الأصبهاني، الإمامة والرد على الرافضة، تحقيق: علي محمد الفقيهي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط: 1، 1987)، ص326، ص357. أبو حامد المقدسي، الرد على الرافضة، تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن، (الهند: دار الدراسات السلفية، ط: 1، 1983)، ص200. ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (مؤسسة قرطبة، ط: 1، 1406هـ)، ج: 1، ص57. ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه

ولنأخذ إرشيف الكراهية الدينية المنفلتة بين الأديان التوحيدية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، فهل يجرؤ أحد اليوم على تدبيج خطاب كراهية مثلها؟ في 27 مايو 2017 طردت إذاعة «إل بي سي» البريطانية الإعلامية كاتي هوبكينز بعد تغريدة على تويتر ربطت فيها الإرهاب بالمسلمين باستخدام عبارة نازية مثل «الحل النهائي»، وذلك بعد هجمات مانشستر في 22 مايو 2017، والتي أودت بحياة 22 شخصاً. ولنتذكر، كذلك، الكراهية العنصرية ضد السود والأفارقة في التاريخ، وكيف انتعشت على قسوتها، في حين أن تغريدة عنصرية واحدة على تويتر اليوم كفيلة بإثارة ضجة عالمية. في 20 ديسمبر 2013 نشرت جاستين ساكو، مديرة Corporate Communications، تغريدة على تويتر قالت فيها: «ذاهبة إلى أفريقيا. آمل أن لا أصاب بالإيدز.. أمزح، أنا بيضاء»، فكانت النتيجة أنها طُردت من عملها.

محمد، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، ج: 3، ص356.

- الشيخ الكليني، الكافي، (إيران: دار الكتب الإسلامية، 1365 هـ)، ج: 8، ص285، الحر العاملي، وسائل الشيعة، (إيران: مؤسسة آل البيت، 1409هـ)، ج: 14، ص462، ج: 16، ص37، العلامة المجلسي، بحار الأنوار، (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1404 هـ)، ج: 24، ص311، ج: 98، ص85، المحدّث النوري، مستدرك الوسائل، (إيران: مؤسسة آل البيت، 1408 هـ)، ج: 10، ص282، الشيخ يوسف البحراني، الكشكول، (قم: منشورات الشريف الرضي، ط: 1، 1374هـ)، ج: 3، ص83، الشيخ يوسف البحراني، **الأنوار الحيرية والأقمار البدرية الأحمدية** (مخطوط)، المسألة الستون، ورقة رقم 63.

- 2 -

انتعشت الكراهيات المنفلتة طوال التاريخ، إلا أنها تواجه، اليوم، مصيراً صعباً، فما السبب وراء انتعاشها التاريخي؟ يكمن السبب في العزلة، حيث تنمو معظم الشرور في الخفاء وفي الظلمة، والكراهيات شرور تنتعش وتجد بيئتها الحاضنة في ظلمتين: ظلمة القلب، وظلمة العزلة والسرية. في الظلمة الأولى يخفي المرء حقده الدفين عن الآخرين حتى عن أقرب الناس إليه حيث يحافظ القلب، كما تكتب حنا أرندت، على مصادره ومحتوياته «حيّة من خلال كفاح متواصل يجري في ظلامه ومن جرّاء ظلامه. وحين نقول إن ما من أحد إلا اللّه يمكنه أن يرى (أو ربما يمكنه أن يحتمل أن يرى) عُري القلب الإنساني»[1]. وفي الظلمة الثانية، ظلمة العزلة والسرية، تتحوّل الجماعة إلى فرد واحد يكافح قلبه من أجل الاحتفاظ بمكنوناته في الظلام الذي تؤمّنه له العزلة بعيداً عن أنظار الجماعات الأخرى. تنتعش هذه الأحقاد في هاتين الظلمتين لا لسبب سوى أن هذه الأحقاد لا تكشف عن عُريها الحقيقي والصادم وغير المحتمل من قبل الآخرين إلا في الظلام، ظلام القلب أو ظلام العزلة السرّيّة، وما إن تخرج هذه الأحقاد من هاتين الظلمتين حتى نراها تأخذ في التقنّع والبحث عمّا يستر عُريها غير المحتمل.

لماذا لم يكن قدامى المؤلفين من صنّاع الكراهية يشعرون

---

(1) حنا أرندت، في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2008)، ص133.

بالخوف أو بالتردد حين قرروا تدوين كراهياتهم المؤذية والصادمة والمنفلتة بالنسبة لنا اليوم؟ ولماذا كشفت مثل هذه الكراهيات المنفلتة عن نفسها في الماضي من دون جلبة ومن دون انعكاسات ومن دون تداعيات خطيرة؟ وبعبارة أخرى، هل كانت هذه الكراهيات مؤذية ومزعجة ومنفلتة آنذاك؟ وهل كان أذاها صادماً وإزعاجها مدمّراً في ذلك العصر؟ وهل كانت الحساسية العامة تجاهها عالية كما هي اليوم؟

هذه أسئلة لا تحتمل الأجوبة السريعة والمتسرعة لا بالإيجاب ولا بالنفي، فإذا كان صحيحاً أنها كانت كراهيات مؤذية ومزعجة وتبدو وكأنها منفلتة في نظر كل من قرأها أو سمعها، فكيف جرى تدوينها في مؤلفات وتصنيفات من قبل علماء وفقهاء ورواة حديث كبار؟ ولهذا فإن علينا أن نتريّث قليلاً في استنتاجاتنا التي قد تكون متسرعة. قد يُفهم أن مجرد تدوين هذه الكراهيات في مؤلفات هؤلاء إنما هو دليل على أن هذا النوع من الكراهيات لم يكن، آنذاك، بهذه الحساسية الكبيرة والصادمة، أو قد نستنتج أن لدى هؤلاء جرأة على القول والكتابة ليست معهودة بالنسبة إلينا اليوم، بدليل أنهم تجشّموا (أقول «تجشّموا» لأن الكتابة كانت تتم في ظروف صعبة وبدائية فلم تكن عملية سهلة وسلسة كما هي اليوم) عناء تدوين هذه الكراهيات المنفلتة ولم يكتفوا بالهمس بها لقريب موثوق يؤتمن على السرّ، بل صار هذا التدوين كتابة قابلة للنسخ والانتشار والتداول بين الناس المقصودين بالخطاب وغير المقصودين، المؤتمنين على السرّ وغير المؤتمنين. ويمكننا أن نذهب أبعد في التفكّر في حيثيات هذا التدوين الخطير لكي نكتشف أن هؤلاء لم يدوّنوا تلك الكراهيات المؤذية

اضطراراً، بل لم يكن أحدهم يكتب ما كتبه ويداه ترتعشان وقلم القصب (أو الريشة) يرتجف بين يديه ويتقاطر حبره على الورق خوفاً وقلقاً من حساسية هذه الحكاية أو فظاعة تلك الرواية أو ذاك الاستنباط الفقهي. الكتابة التي بين أيدينا نتاج فعل اختياري وإرادي، ولو كان الواحد منهم مُكرهاً على كتابته لأشفقنا عليه ولوجدنا له العذر المقبول، ولكننا نعرف أنه لم يكن ثمة إكراه في هذا. ثم إنها لم تكن كتابة امرئ خائف ووجل وقلق ويرتجف، ولو كان كذلك لما فكّر في المجازفة بهذه الكتابة التي قد تودي بحياته أو قد تسبب له أو لأتباعه الأذى والمتاعب في حياته أو بعد وفاته.

ما الذي حصل للكراهيات؟ لماذا لم تكن هذه الكراهيات المنفلتة، والتي نتعامل معها نحن اليوم بحساسية ووجل كبيرين، لماذا لم تكن آنذاك على هذه الدرجة من الأذى والحساسية الصادمة؟ هل يمكن فهم هذا على أنه تحوّل في «الذهنيات» حصل بين القرن الثامن عشر والوقت الراهن؟ من المعروف لدى المنظرين في «تاريخ الذهنيات» أن بعض الأشياء تكون «ممكنة ومقبولة في فترة معينة وفي ثقافة معينة، ولكنها لم تعد كذلك في فترة أخرى وفي ثقافة أخرى»[1]، فإذا كنا لا نستطيع، اليوم، أن نجاهر بمثل هذه الكراهيات المنفلتة كما كان السابقون يفعلون، وإذا كنا، اليوم، نتحسّس كثيراً من هذه الكراهيات، فإن هذا دليل بالتأكيد على تغيّر في الذهنيات حصل بيننا وبينهم. هناك بالفعل تغيّر حصل، ولا يمكن

(1) فيليب أرياس، تاريخ الذهنيات، ضمن كتاب: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2007)، ص279.

إنكار ذلك. إلا أنه من التسرّع اختزال هذا التحوّل في كونه مجرد «تغيّر في الذهنيات» فقط، فالصحيح أن ثمة جملة تغيّرات حصلت في الذهنيات وفي النفسيات وعلى الأرض، وهذه التغيّرات هي التي فرضت واقعاً جديداً فيما يتعلق بإنتاج خطاب الكراهية وتداوله وتوزيعه واستهلاكه وطرائق تعامل البشر معه. وهذه تغيّرات جذرية ستغيّر وجه الكراهية وطبيعتها وطرائق تداولها بصورة لم تكن معهودة في كامل تاريخ البشرية.

- 3 -

أصبحت المجاهرة بالكراهيات العريقة المنفلتة، اليوم، مسألة باهظة التكاليف والتبعات. ولكن كيف تمكّن الناس من التعبير عن كراهياتهم في الماضي من دون هذه التكاليف الباهظة؟ لقد لعبت العزلة بين الجماعات المتكارهة (التي تتبادل الكراهية فيما بينها) دوراً أساسياً في تأمين الأجواء المناسبة لانتعاش الكراهيات المنفلتة في التاريخ. وهذا هو الوجه السلبي للعزلة، إلا أن المفارقة، هنا، أن للعزلة وجهاً إيجابياً، فعزلة الجماعات هي التي حمت الجميع من المواجهات المباشرة المجنونة والمدمّرة التي قد تندلع بسبب هذه الكراهيات المتبادلة. والسبب أن العزلة وفّرت بيئة شبه سريّة لإنتاج الكراهيات، كما أن تداول هذه الكراهيات كان يتم داخل الجماعة وبعيداً عن أنظار وأسماع الجماعات الأخرى التي لا يتأتّى لها، في كل مرة، الاطلاع على هذه الكراهيات المستفزة التي كانت تستهدفها. كانت الكراهيات تستخدم لتعزيز القناعات لدى الأتباع

والمنتمين، فهي خطاب يتوجّه به صاحبه إلى الأتباع والمنتمين بالدرجة الأولى من أجل «إقناع المقتنعين».

هذا هو حال معظم الكراهيات الجماعية العريقة في التاريخ، وكانت هذه واحدة من حسنات العزلة التاريخية. ومع هذا، فلا ينبغي أن نتصوّر أن هذه العزلة كانت محكمة بصورة تامة، فقد كانت ثمة فجوات وتشققات تسمح بانتقال الكراهيات بين الجماعات المُتَكارِهة. وكان علينا أن ننتظر موجات متجددة من المواجهات والاستفزازات في كل مرة يتسرّب فيه خبر الكراهيات خارج الفضاء الخصوصي للجماعات.

ولكن، كيف نتحدّث عن سرية إنتاج الكراهيات وتداولها ونحن نعرف أن معظم هذه الكراهيات قد تمّ تدوينها في مؤلفات ورسائل؟ وكيف نتحدّث عن عزلة سرية للكراهيات في ظل وجود الكتابة؟ لقد كانت الكتابة واحدة من أدوات التواصل التقليدية التي هيّأت الأرضية لتجاوز العزلة: عزلة القلب لأن الكتابة تدوين خارجي للمشاعر والأفكار، وعزلة الجماعات لأن للكتابة قابلية للذيوع والانتشار في المكان وخارج الفضاء الخصوصي والسرّي للجماعات. كل هذا صحيح، ولكن من غير الصحيح المبالغة في هذه الخاصية للكتابة في التاريخ حيث كانت معظم الثقافات شفاهية، كما كانت أعداد من يجيدون فكّ الخط محدودة جداً. يضاف إلى هذا أن الكتابة وعملية نسخ الكتب كانتا تتمان في شروط صعبة ويدوية، مما يعني أنهما كانتا عمليتين مرهقتين، الأمر الذي يجعلهما باهظتي الثمن. ثم إن عدد النسخ الممكن إعدادها من كل كتاب محدود جداً، إلا إذا كان هذا الكتاب يحظى باهتمام خاص ومركزي في ثقافة من الثقافات كما

هو الحال في الكتب المقدسة، أو كان ثمة من هو مستعد من الملوك والأمراء والسلاطين لدفع تكلفة عملية نسخ أعداد كبيرة من هذا الكتاب أو ذاك، ومما يُذكر، في هذا السياق، أن خزانة كتب الفاطميين بمصر كانت تضم ألفاً ومائتي نسخة من كتاب «تاريخ الطبري»[1]! وفيما عدا هاتين الحالتين، يمكننا أن نستنتج أن المشافهة (عبر الخُطب على سبيل المثال) كانت أوسع انتشاراً وأعظم خطورة من الكتابة في هذا النوع من الثقافات. وهذا هو ما جعل الشعر والخطابة (وهما فنان شفاهيان) يمثلان الركيزتين الأساسيتين والخطيرتين للتواصل/اللاتواصل في ثقافة شفاهية كالثقافة العربية في العصور القديمة والوسيطة.

إلا أن للكتابة قدرة على تجاوز العزلة التاريخية زمنياً، وهو ما يخلق فجوة زمنية بين زمن التأليف وزمن القراءة المتجدد باستمرار. فكتب الكراهية القديمة جرى تأليفها في أزمنة بعيدة عنا، إلا أننا نقرأها هنا والآن، كما أن لدينا القدرة على تحيينها بحيث نقرأه وكأنها أُلّفت الآن من أجلنا، متناسين أنها أُلّفت في زمان غير زماننا، زمان كانت له اهتماماته الخاصة وطرائق تواصله/لاتواصله التي تختلف عن اهتماماتنا وطرائق تواصلنا/لاتواصلنا اليوم. وتسمح هذه الفجوة بين الزمنين بانفلات الكتابة بعيداً عن مقصد صاحبها، وتسمح، كذلك، بتقويل صاحبها ما لم يقله وما لم يكن يعنيه. فجريان الزمان وتقلّب الظروف قد يقلبان معنى كتابة ما رأساً على عقب.

---

(1) انظر: محمود محمد الطناجي، **أوائل المطبوعات العربية في مصر**، في ندوة «تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر»، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط: 1، 1996، ص355.

تتطلب الكتابة وعياً بتاريخية فعل الكتابة؛ لأن على صاحب الكتاب أن يضع في ذهنه فكرة مهمة وهي أن كتابه لن يبقى حبيس قرّائه المعاصرين المباشرين والمقصودين به فقط. ولكن، هل كان لدى مؤلفي كتب الكراهية السابقين وعي تاريخي بالمسار المحتمل لمؤلفاتهم مع تقدم الزمن؟ وهل كان الواحد منهم يفكّر فيمن سيأتي بعده ويُبتلى بقراءة مؤلفاته المنفلتة والمستفزة؟ أو هل كان هؤلاء يتصورون، أصلاً، أن مؤلفاتهم سوف تُقرأ بعد وفاتهم؟ وهل كانوا يُقيمون أي اعتبار لقارئ مستقبلي مسكين سيأتي بعد زمانهم ويبتلى بما خطّته أيديهم؟ قد يكون الإقدام على الكتابة مؤشراً أولياً على وجود هذا الوعي لدى هؤلاء، فهم حين قرّروا أن يكتبوا ما يفكرون فيه وما كان يدور في خواطرهم بدل إرساله مشافهة في خطبة هنا أو هناك، فإن هذا بحد ذاته يدلّ على أنهم كانوا على وعي بما تنطوي عليه الكتابة من تواصلية عمومية وقابلية للانتشار في الزمان والمكان. إلا أن هذا ليس دليلاً كافياً، لأن المرء قد يكتب لا بغاية التواصل العمومي لا مع معاصريه ولا مع من يأتون بعده، بل قد يعمد أحياناً إلى جعل كتابته سرية للغاية كيلا يطلع عليها سوى مجموعة ضيّقة جداً من الحواريّين والقراء الموثوقين، أو قد يعمد إلى صياغتها بصورة مشفّرة بحيث تكون ملغزة لا يفهم مقصودها إلا تلك المجموعة الضيّقة من المؤتمنين على السرّ.

ليست الكتابة سرّاً، بل هي فعل مضاد للسرّ؛ لأن السرّ يتأسس على التكتم والتستر والإخفاء، في حين تقوم الكتابة على الإظهار والإذاعة والانتشار. لكن هذا الافتراق بين الكتابة والسر ليس افتراقاً جذرياً؛ لأننا قد نكتشف أن في السرّ شيئاً من الكتابة، وفي الكتابة

شيئاً من السرّية. صحيح أن السر خفي ونحرص على كتمانه، إلا أن السرّ يقوم على مفارقة مؤسِّسة لوجوده، ولكنها مهدِّدة لكيانه في الوقت ذاته، فالسرّ لا يكون سرّاً إذا كان يعرفه شخص واحد فقط، بل هو يصير سراً حين يطلع عليه اثنان أو أكثر، الأمر الذي يهدد بانكشافه وافتضاح أمره. ولهذا كان الجاحظ، وهو الخبير بعالم الكتابة ودهاليزها، يرى أن السرّ «إذا تجاوز صدر صاحبه وأفلت من لسانه إلى أذن واحدة فليس حينئذٍ بسرٍّ»؛ والسبب أنه لم يبق بين هذا السرّ وبين أن «يشيع ويستطير» وينكشف سوى «أن يُدفع إلى أذن ثانية»[1]. إلا أنه فات الجاحظ أن السر المحبوس في صدر صاحبه فقط ليس بسرٍّ أصلاً، فهو يكون سرّاً - وهذه هي مفارقته المؤسسة - إذا تجاوز صدر صاحبه وأفلت من لسانه إلى أذن ثانية أو أكثر.

وفي المقابل، يمكن للكتابة أن تكون سرّية كما هو شأن الكتابات العسكرية المشفرة، والتقارير السرية، والمعلومات السرية، والكتب الدينية السرية، ورسائل العشّاق السرية... إلخ كل هذه الكتابات هي كتابات سرية، والسرية هنا وسيلة من وسائل حماية الكتابة، إلا أنها حماية لا تتأمن على طريقة الجاحظ بدفن السر في صدر صاحبه، بل عبر تضييق دائرة التواصل وقصرها على أناس محددين. الكتابة السرّية هنا وسيلة من وسائل التواصل، إلا أنه تواصل ضيق ومغلق على أناس معينين ومحدودين، فلا يمكن أن تكون الكتابة سرّية وتنتشر وتذيع بين الناس بصورة واسعة. ومع هذا

(1) أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ج: 1، ص146.

فإن السرية ليست لصيقة بهذه الكتابة بصورة لا فكاك لها منها، بل هي سمة قابلة للتلاشي في حال تسرّبت الكتابة إلى العلن وجرى تداولها خارج الدائرة الضيقة للمقربين المؤتمنين على السر.

لا أدّعي أن مؤلفات الكراهية في التاريخ كانت كتابة سرية، ولكنها لا تخلو من سرية، وهذه السرّية هي التي تخلق الفجوة الثانية التي قامت عليها كتابات الكراهية، وهي فجوة في صلب فعل التواصل، وهي المؤسسة لعمى أصحابها ولتعطيل فعل التواصل العمومي بينهم. هذه فجوة لا تشبه تلك التي اشتغل عليها ناقد مثل بول دي مان حين تحدّث عن تلك الفجوة القائمة «بين القول ومعناه» والتي تجعل الكاتب «يقول شيئاً ما لا يعنيه هو نفسه»[1]. الفجوة التي نقصدها هنا لا تضطر المرء لأن يقول شيئاً لم يكن يعنيه، أو أن يقول خلاف ما كان يقصده، لكنها فجوة تسمح له بأن يبوح بكراهيته بحرّية شبه مطلقة ومن دون اعتبار واهتمام بالآخرين المستهدفين بهذه الكراهية؛ لأنه إنما يبوح بها لأبناء جماعته وداخل الفضاء الخصوصي لهذه الجماعة. وإذا تأملنا معظم مؤلفات الكراهية القديمة فسنكتشف أنها خطابات موجهة لأبناء جماعتهم، فالمخاطب المقصود بكتابة الكراهية هو ابن الجماعة، فيما يتحوّل الآخر الغائب عن قصد الخطاب إلى موضوع للكتابة السلبية المقيتة والمنفرة والمثيرة للاشمئزاز. وبتعبير آخر، فإن الخطاب في كتابات الكراهية لا يتوجّه إلى هذا الغائب مع أنه هو صلب موضوعها. وهذا ما يجعل

(1) بول دي مان، العمى والبصيرة، ترجمة: سعيد الغانمي، (أبوظبي: منشورات المجمع الثقافي، ط: 1، 1995)، ص179.

هذه الكراهية، بمعنى من المعاني، كراهية سرية، ولكنها سرية من نوع معمّم داخل الجماعة فقط. ولقد شجّعت هذه السرية على انتعاش الكراهيات داخل الفضاءات الخصوصية للجماعات وتكاثرها طوال التاريخ، إلا أنها، في المقابل، حدّت من استفزازيتها وانعكاساتها غير المحتملة؛ بحكم أنها كراهيات محجوبة عن أنظار وأسماع الآخرين المستهدفين بها.

هل نتحدث هنا عن عزلة مكانية؟ قد تكون الجماعات التي تتبادل الكراهية قد عاشت في عزلة مكانية، لكن ما نقصده هنا ليس هذا النوع من العزلة، بل نحن نتحدث عن نوع من العزلة هو العزلة التواصلية. وعادة ما يترتب على هذه العزلة عزلة متخيّلة، بحيث يشعر المرء بالمسافة البعيدة التي تفصل بينه وبين جاره لا لشيء سوى أن هذا الجار ينتمي إلى جماعة الآخرين المختلفين. وتسمح هذه المسافة المتخيلة باختراع غرائب الأوصاف والطباع وإلصاقها بهذا الجار القريب مكاناً، البعيد بعداً شاسعاً على مستوى التخيّل والتواصل.

سأوضح هذه الفكرة بالاستعانة بتمييز اقترحه أحد علماء اللغة حين ميّز بين نوعين من أشكال التواصل اللغوي عند البشر، أطلق على الأول مصطلح «لغة الحَصْر»، وعلى الثاني «لغة النَّشْر» أو الانتشار. وبحسب هذا العالم اللغوي فإن جميع أشكال التواصل اللغوي عند البشر تتوزع بين قطبين أساسيين: «قطب اللغة الناشرة من جهة، وهو القطب الذي يحدّد الأشكال اللغوية التي نختارها حين نريد نشر التواصل مع أكبر عدد ممكن من الناس، وقطب اللغة الحاصرة من جهة ثانية، وهو القطب الذي يحدّد، على العكس من

القطب الأول، الأشكال التي نتخذها حين نريد قصر التواصل على أقل عدد ممكن من الناس، وتحديد خصوصيتنا، ورسم حدود الجماعة»[1].

يستخدم لويس جان كالفي هذا التقسيم للتمييز بين اللغات واستخدامها في سياقات التعدد اللغوي، إلا أننا هنا نستخدم هذا التقسيم للتمييز بين نوعين من أنواع التواصل داخل اللغة الواحدة. فالأول تواصل خصوصي مغلق يدور داخل الجماعة الواحدة، والثاني تواصل عمومي مفتوح ينتج بغاية التواصل مع «أكبر عدد ممكن من الناس» من داخل الجماعة وخارجها ممن يستخدمون هذه اللغة. يحمل التواصل الأول في داخله «إرادة الحد من انتشاره»، فيما تقوم بنية النوع الثاني على تجاوز العوائق التي تقف في وجه انتشاره بين أكبر عدد ممكن من مستخدمي هذه اللغة وحتى من مستخدمي اللغات الأخرى في حال الترجمة.

تمتاز خطابات الكراهية القديمة بأنها من النوع الأول، فهي خطابات تدور ضمن دائرة تواصل خصوصية ومغلقة هي دائرة الجماعة الواحدة. ويمكنكم اكتشاف هذه الخصوصية بالرجوع لأي كتاب من مؤلفات الكراهية القديمة لتكتشفوا أن المؤلِّف إنما يخاطب أبناء جماعته فقط، فهؤلاء، من دون غيرهم، هم المقصودون بالخطاب. مما يعني أنه خطاب يقع في دائرة تواصلية خصوصية ومغلقة، ويتوجه به صاحبه إلى جماعته الخاصة، فهذه الجماعة هي

---

(1) لويس جان كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة: حسن حمزة، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2008)، ص123.

المعنية بالتواصل، وهي المستهدفة بالتسلية والطمأنة وتعزيز القناعات عبر هذه الكراهيات التي تشيطن الخصوم. أما الآخرون المختلفون المستهدفون بالكراهية فليس ثمة اكتراث بمخاطبتهم، فهم قد يكونون موضوع الخطاب، لكنهم ليسوا المعنيين المباشرين والمقصودين به؛ ولهذا فإنهم عادة ما يُذكرون بضمير الغائب «هم».

هذه، إذاً، خطابات حصرية وخصوصية ومغلقة ويُفضّل ألا يطّلع عليها غير الأتباع وأبناء الجماعة المؤتمنين على «السرّ»، هكذا كما لو كنا أمام تداول سري للكراهيات. لم تكن هذه الخطابات سرية لكونها محصورة بين اثنين كما في الأسرار عادةً، بل إنها تكتسب سريتها من كونها خطابات محصورة في سياق تواصلي خصوصي ومغلق على أبناء الجماعة الواحدة فقط. لكل جماعة أسرارها، إلا أن السر الذي يراد التكتم عليه هنا إنما ينهض على كراهية الآخر وتحقيره وإهانته. ولم يكن هذا التداول السرّي لخطاب الكراهية والتحقير بلا قيمة، فقد أمّن لهذه الكراهية الدوام والاستمرارية، كما شجّع على تعميقها، وخاصة بالنسبة للجماعات الضعيفة التي لم تكن لتجرؤ على المجاهرة بكراهياتها أمام الآخرين. وهو ما صار يسمى، في تراثنا الجدلي، باسم التقية. التقية، كما سنوضح في الفصل الخامس، ليست، في أحد أبرز وجوهها، سوى ذلك التداول المغلق والمتكتم للكراهيات داخل فضاء الجماعات الضعيفة.

إلا أن للسرية ميزة خطرة وهي أنها تسمح لنا بأن نبوح بأشياء لا نجرؤ (أو لا نودّ) على المجاهرة بها علناً. ولهذا تنتعش الكراهية في الأجواء السرية؛ لأن هذه الأخيرة تسمح للكثيرين منا، بما في ذلك الضعفاء الجبناء والعاجزين، بالبوح بكراهيتهم المقيتة التي لا

يجرؤون على المجاهرة بها علناً وأمام الآخرين. ولو كان هؤلاء يتحدثون علناً وأمام الآخرين لجاءت خطاباتهم مختلفة، ولربما وجدنا فيها شيئاً من مراعاة مشاعر الآخرين حتى لو كانت هذه المراعاة متصنّعة وتعبّر عن نوع من المجاملة الكاذبة واللباقة المتكلّفة. قد نفترض، ابتداء، أن تضييق الخناق على المجاهرة العلنية بالكراهية سوف ينعكس في صورة انتعاش للمجاملات الكاذبة، بحيث ترى الكارهين يفيضون كراهية في دواخلهم، إلا أنهم مضطرون لكتمها في دواخلهم ومجاملة الآخرين في العلن. وهذا، بالتأكيد، لن يبني الثقة ولن يهدد عرش الكراهية، ولكنه سيعزّز أخلاقيات المجاملة والمسايرة وحتى النفاق في حياة الناس. ليست هذه نتيجة إيجابية خالصة، إلا أن كثيرين سوف يفرحون بها، لأنها سوف تجبر أصحاب الكراهية على تخفيف حدّة كراهيتهم أو حتى تجنّبها في العلن، وبدل أن يحرق هؤلاء قلوب مستمعيهم بكراهيتهم المقيتة والمستفزة فلنَدَعهم يحترقون هم، هذه المرة، بهذه الكراهية في دواخلهم وفي سريتهم.

أقول هذا لأن الكتابة السرية في الخفاء تختلف بصورة جذرية عن الكتابة في العلن وضمن سياق تواصلي عمومي. في الكتابة الأخيرة عادةً ما نكون حذرين جداً، وننتقي كلماتنا وعباراتنا بدقة، وقد نعمد إلى وضع كلمة أو عبارة محل أخرى بناء على استبطاننا لوَقْع هذه الكلمة أو تلك العبارة على قراء مفترضين كثر. الأمر مختلف في الكتابة السرّية، فهنا قد نتسمّح في القول ونتساهل في بعض الكلمات ونتجوّز في بعض العبارات، وعادة ما نكون غير معنيين ولا مبالين ولا تهمنا مراعاة شعور أحد سوى المخاطب الفعلي المقصود بالكتابة

السرّية، وهو، عادةً، مخاطب في مقام النفس، ولهذا نبوح له بكراهيتنا السرية تماماً كما نبوح له بحبنا السري العميق. ولهذا السبب فإنه من الطبيعي أن ينتعش خطاب الكراهية في سياقات التواصل السّرّية والمغلقة، وداخل الجماعات ذوات اللغات محدودة الانتشار والمغلقة على أبنائها، لا لأن قلوب هؤلاء تفيض كراهية وحقداً أكثر مما في قلوب الآخرين، بل لأن التواصل السرّي يسمح بانتعاش المشاعر والأفكار الكريهة والبغيضة التي نخشى أو نتحرّج من المجاهرة بها علناً أو أمام الآخرين المختلفين. وما لاحظه كثير من الباحثين من حقيقة أن خطابات الكراهية وسياسات الكراهية إنما تنتعش داخل الجماعات الدينية الأصولية والقومية الشوفينية[1]، وهذا مردّه إلى أن التواصل داخل هذا النوع من الجماعات تواصل مغلق ومقصور على أبناء الجماعات أنفسهم. فهو، بشكل ما، تواصل سري، والخطابات التي يجري إنتاجها وتداولها خطابات سرية إلى حدّ بعيد.

هل معنى هذا أن الكراهية ستزول بزوال العزلة؟ وهنا علينا أن نميّز بين نوعين من العزلة: عزلة مكانية، وعزلة تواصلية. ينقل ريتشارد سينيت عن عالم اجتماع اسمه صامويل ستوفر، أنه لاحظ، في دراسة له في العام 1949، «أن الجنود البيض البشرة خلال الحرب العالمية الثانية، الذين كانوا حاربوا في خندق واحد مع جنود

(1) انظر في هذا الشأن:

Joan Davison, The Politics of Hate: Ultranationalist and Fundamentalist Tactics and Goals, Journal of Hate Studies, Vol. 5:37, 2006/07, p.37

سود البشرة، كانوا أقل تحاملاً عنصرياً مقارنة بزملاء لهم لم يحاربوا بشكل مختلط»[1]. والسبب أننا هنا أمام حياة مشتركة مختلطة وتواصل بين المختلفين، أي أمام زوال للعزلتين: المكانية والتواصلية. وفي المقابل، وجدت دراسة أخرى أن «التجربة الأولية للمعايشة مع المختلف تقود الناس في الواقع إلى الانسحاب بعيداً عن هؤلاء الجيران المختلفين»[2] بالرغم من أن تحديات الحياة اليومية تضع الجميع في مواقف كثيرة تجبرهم على التعامل مع الآخرين الذين لا يحبونهم أو لا يفهمونهم. والسبب أننا هنا أمام زوال للعزلة المكانية فقط مع بقاء الجيران في عزلة تواصلية مع الآخرين. الأمر الذي يعني أن ما يهدد الكراهية هو تطوير مهاراتنا التواصلية عبر الانفتاح على الآخرين المختلفين، والعيش معهم فعلاً بروح التعاون، مع الوعد بأن حياتنا تغتني وتزداد ثراء، أو إن شيئاً في حياتنا، على الأقل، يتغير بمجرد أن نقترب من الآخرين المختلفين، ونسمح لهم بدخول حياتنا. وعندئذٍ فقط يمكن أن تتهدد الكراهية.

- 4 -

هل الكراهية امتياز الأقوياء فقط؟ بالطبع لا، فالضعفاء يكرهون كما الأقوياء، إلا أن هذا لا ينفي حقيقة أن الكراهية تتطلب جرأة لتمثّلها، وجرأة أعظم للتعبير عنها علناً وأمام الآخرين؛ لأنها مؤذية

---

(1) ريتشارد سينيت، في مواجهة التعصب، ترجمة: حسن بحري، (بيروت: دار الساقي، ط: 1، 2016)، ص15.

(2) المرجع نفسه، ص15. الدراسة هي لعالم السياسة روبرت بوتنام.

لمشاعرهم. وعلى هذا، فعواقب هذا النوع من الجرأة مختلفة بالنسبة للاثنين. فالضعفاء قد يدفعون حياتهم ثمناً لهذا النوع من الجرأة، فيما لا يدفع الأقوياء سوى ثمن بخس. ومع هذا فإن كراهية الأقوياء العلنية قد تكون مجازفة غير محسوبة؛ لأنه سيكون على الأقوياء، عندئذٍ، أن يقفوا وجهاً لوجه مع مكروهين قد يكونون أضعف منهم، إلا أنهم ضعفاء مستفزين ومستنفرين. وهنا علينا أن نتذكر أن للاستفزاز قوة سحرية قادرة على حمل الضعفاء على نسيان ضعفهم والاندفاع المجنون باتجاه أهدافهم وإصابتها. وباختصار، يتمكن الأقوياء من المجاهرة بكراهيتهم، إلا أنه لا ينبغي لهم أن يتوقعوا أن الضعفاء سيقفون مكتوفي الأيدي أمام كراهية مستفزة تستهدفهم مباشرة.

وقد سبق لأرسطو أن التفت إلى أن أسباب الثورة ضد الحكومات إنما تكمن في شعور الناس بـ«الظلم والخوف والإهانة»، إلا أنه لاحظ أن حظ الإهانة أعظم من الظلم في الإطاحة بالحكومات؛ والسبب أن الإهانة تتسبب في استثارة مشاعر تعمل كمحفّزات على ردّ الفعل والانتقام مثل الحقد والاحتقار، وهذان الإحساسان يتسببان، في الغالب، في «المؤامرات على الطغيانات، [و] يستحق الطغاة دائماً أحدهما على الأقل وهو الحقد. لكن الاحتقار الذي يلقونه في روع الناس يجلب سقوطهم في غالب الأحيان»، كما أن الشعور بالإهانة هو الذي يولّد الغضب والكره، و«الغضب مصحوب دائماً بالشعور بألم لا يدع محلاً للتبصّر، وأما الكره فلا ألم له يزلزله في مؤامراته»[1].

---

(1) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008)، ص431.

إذا كان هدف المجاهرة بالكراهية أن نكسب الآخر إلى صفنا فنحن مخطئون، أما إذا كان الهدف أن ندمّر الآخر معنوياً فإن هذا مطلب قد يتحقق وبخاصة في حالات الكراهية الفردية، إلا أن للكراهية الجماعية شأناً آخر، والثابت تاريخياً وحتى علمياً أن البشر حين يُستهدفون بكراهية جماعية (كراهية تستهدف انتماءهم الجماعي أو تستهدفهم بما هم أعضاء في جماعة معينة) فإنهم لا يلينون ولا ينكسرون، بل يعمدون إلى الاندماج في جماعتهم والتشبث بها بقوة، وبحسب إحدى الدراسات العلمية[1] فإن البشر حين يستقبلون خطابات الازدراء الموجهة ضد جماعتهم فإنهم يميلون إلى التشبّث بقوة بالجماعة وهويتها، ويميلون إلى دعم خيار الانتقام.

إلا أن من حسن حظنا، أقوياء وضعفاء، أننا لسنا مضطرين لمواجهة هذا الموقف في كل مرة نعبّر فيها عما يجيش في صدورنا من حقد وغلّ وكراهية. العزلة والسرية تسمحان لنا بذلك من دون مواجهة مؤذية وغير محتملة العواقب. وهذا هو حال الكراهيات العريقة طوال القرون الماضية التي ما كان لها أن تنتعش لولا عزلة الطوائف والجماعات، وسياقات التواصل الخصوصية المغلقة. وحين انتهت العزلة وانفتحت حدود الطوائف على «مجال عام» مشترك، أصبحت هذه الكراهيات تواجه مصيراً صعباً. فالمجاهرة علناً بكراهية مستفزة أصبحت مهمة شاقة، ومن يقدم على ذلك، فعليه

---

(1) الإعلام والعلاقات بين المجموعات: بحث حول الإعلام والتغيير الاجتماعي، (منظمة سوليا والصندوق الإعلامي لتحالف الحضارات، ملتقى الثقافات والإبداعات 9 - 16 ديسمبر 2009- كتيب وزّع ضمن مهرجان دبي السينمائي الدولي 6)، ص30.

أن يتحمل عواقب ذلك وتبعاته. وقد يترتب على هذا أن تعود الكراهيات إلى سرّيتها القديمة، بحيث يضطرّ أصحابها إلى تداولها بصورة سرية وفي نطاق ضيّق من الأقارب والأصدقاء والأتباع الموثوقين، وإذا ما بلغ الخبث (والخبث دائماً حيلة الضعفاء الجبناء) عند أحد من هؤلاء مبلغه فسوف يعمد إلى بثّ هذه الكراهيات، بسرية تامة كذلك، في الإنترنت، أو سوف يعمد إلى توزيعها على طريقة اللصوص في مواقف السيارات العامة أو يرميها ليلاً على أبواب المنازل وفي الطرقات، أو في التستر وراء أسماء مستعارة على مواقع التواصل الاجتماعي.

هذه ظاهرة باتت مشهودة، وهي تكشف أن التداول العلني للكراهيات (وموادها) أصبح محظوراً وغير مأمون العواقب، فلم يبق سوى القنوات الخفية لتسريب هذه الكراهيات. ولكن، ماذا يعني كل هذا؟ ما الذي حصل وحوّل هذه الكراهيات المنفلتة إلى كراهيات سرّية يخشى أصحابها من تداولها علناً؟

حصل تحوّل لا يمكن إنكاره في هذا السياق. صحيح أن هذه الكراهيات التاريخية جرى إنتاجها وتداولها في سياقات تواصلية مغلقة وسرية، إلا أن سرّيتها القديمة إنما فرضتها ظروف خارجية تتصل بالعزلة وبسياقات التواصل القديمة التي ما كان يمكن أن تكون عمومية ومفتوحة في تلك اللحظة التاريخية. وتتصل، كذلك، بعلاقات القوة التي تجعل الجماعات الضعيفة والمهدَّدة لا تكفّ عن إنتاج وتداول كراهياتها، ولكنها مضطرة إلى عمل ذلك بصورة سرية؛ وذلك خوفاً من إثارة غضب الجماعات القوية والمهيمنة التي لن تتأخر في ردها القاصم للظهر. وفي هذا الإطار ينبغي أن نفهم

«التقيّة» التي تتوسّل بها الجماعات الضعيفة حين تشعر بالتهديد. حصل هذا مع الشيعة إبان تسلط الأمويين والعباسيين والسلجوقيين والعثمانيين، وحصل مع مسلمي أسبانيا (الموريسكيين) ويهود المارانو في البرتغال وأسبانيا بعد العام 1492م، وبعد صدور مراسيم الطرد التي تخيّرهم بين الترحيل أو التعميد (التنصّر). كانت «التقية» ضرباً من ضروب السرية والتكتم، إلا أنها سرية فرضتها ظروف خارجية مرتبطة بالعزلة وبعلاقات القوة وسياقات العداوة.

إلا أن هذه العزلة في طريقها إلى الزوال، وعلاقات القوة سائرة في تغيّرها المحتوم. الأمر الذي يعني أن تحولاً جذرياً سوف يحدث في كل المعادلات القديمة. من المؤكد أن البشر لن يصبحوا أكثر إنسانية وشفقة على الآخرين وحرصاً ومراعاة لمشاعرهم من أن تصاب بالأذى، إلا أن هذا لا يعني أن شيئاً لن يتغيّر؛ لأن ثمة اعتبارات ومتغيرات خارجية أخرى استجدت، وهي اعتبارات ومتغيرات تستهدف كبت كراهيتنا، وتلزمنا، بقوة القانون في كثير من الأحيان، بتجنب إهانة الآخرين وجرح مشاعرهم بصورة علنية.

وفيما يتعلق بعلاقات القوة القديمة، يمكننا الحديث عن تغيّر جذري طرأ على هذه العلاقات، وهو تغير لا يمكن إنكاره. وليس المقصود هنا أنه جرى تبديل المواقع وأصبح الأقوياء ضعفاء، والضعفاء أقوياء، بل المعنى أنه حصل نوع من «انتشار» القوة أو بعثرتها على مواقع كثيرة بعد أن كانت، طوال التاريخ، تتمركز في موقع واحد أو مواقع محدودة. هذا يعني أن الجميع، الأقوياء والضعفاء، صاروا قادرين، اليوم، على المجاهرة بكراهيتهم وبصورة مستفزة أيضاً. لم يعد للأقوياء امتياز على هذا المستوى،

فلم يعد هؤلاء يحتكرون حق المجاهرة بكراهيتهم ضد الضعفاء، بل صار بإمكان هؤلاء الأخيرين أن يردوا الضربات وأن يردوا الصاع صاعين. صار للجميع قدرة على الجرح والإيذاء والتحقير، وصارت كل كراهية يُردّ عليها بكراهية مثلها أو بأعظم منها، ولسان حال الجميع يقول: «حين تهين كرامتي وديني وقوميتي ومرجعياتي، سأهين كرامتك ودينك وقوميتك ومرجعياتك». يمكن لهذه المعادلة أن تؤسس لاستراتيجية ردع فاعلة، ويمكن لهذه الاستراتيجية أن تخفّف من حدّة الكراهيات وحجم انتشارها، إلا أنه من المؤكد أنها لن تخلق أجواء عامة هادئة ومعقّمة من الكراهيات المنفلتة هنا أو هناك؛ وذلك ليس لأن ثمة أناساً وقحين ومنفلتين ولا يردعهم رادع فحسب، بل لأن ثمة من يستفيد من هذه الكراهيات ويستغلّها ويستثمر فيها. والجديد، على هذا الصعيد، أن إنتاج الكراهيات لم يعد حكراً على الكارهين الحقيقيين والصادقين مع أنفسهم، بل صار لدينا، اليوم، كراهيات مصطنعة يجري إنتاجها واختلاقها لمآرب متعددة.

لم تكن استراتيجية الردع بجديدة في تاريخ الكراهيات، فطوال التاريخ كان بإمكان البشر الرد على الكراهية التي تستهدفهم بكراهية أخرى مضادة، ولكن الجديد أن هذه المواجهة تجري، اليوم، في العلن، مما يعني أن قوّتها الردعية ستكون أعظم. والأمر الآخر أن البشر، اليوم، أصبحوا أكثر قابلية للجرح والإيذاء المعنوي. كان البشر، في الماضي، يتلقون الكراهية التي تستهدفهم بغضب، إلا أنه غضب مكتوم، ثم إنهم كانوا أشد تحمّلاً للكراهيات التي تستهدفهم، فمهما كانت قساوة الكراهية إلا أنهم لا يهتزون ولا يتزعزع بنيانهم

النفسي واتزانهم العقلي والوجداني. أما اليوم فإن أهون كراهية قد تُدخل الإنسان الحديث مستشفى الأمراض العقلية والنفسية!

تأمّل، على سبيل المثال، في قساوة الكراهيات العرقية في التاريخ، ألا تجد أن البشر كانوا، فيما مضى، أصلب من الناحية المعنوية؟ ثم تأمّل، مرة أخرى، في بشاعة الكراهيات الدينية والمذهبية القديمة، ألا تجد أن نفوس البشر كانت أقوى وأشد تحمّلاً مما هي الآن. لقد بدأت هذه الكراهيات الأخيرة بهدف أساسي هو «إقناع المقتنعين» وتعزيز قناعتهم، ثم كبر الهدف وأصبح المطلوب إفحام الخصم ونقض حججه والتحريض على قتله من خلال إثبات كفره أو ردّته، ثم انضاف إلى هذين الهدفين هدف ثالث، وهو التحريض على تحقير الخصم وإهانته وازدرائه وجرح مشاعره. وهذا مطلب خطير؛ لأنه بمثابة قتل معنوي للخصم، إلا أن «البنية النفسية» للإنسان القديم كانت قادرة على امتصاص هذا النوع من «القتل» وهضمه. أما اليوم فلا يمكن تقدير خطورته إلا في ضوء تلك التحولات المهمة التي طرأت على «البنية النفسية» للإنسان الحديث الذي أصبح هشّاً وسهل الكسر والجرح والإيذاء وحتى التدمير والانهيار النفسي بسبب ما يتعرّض له من تحقير الآخرين وإهاناتهم وازدرائهم.

هذا تحوّل مهم، إلا أن ثمة تحولاً آخر لا يقلّ عنه أهمية، ويتمثّل في صعود طارئ جديد في أيامنا وهو المجال العام، وهو مجال للتواصل العمومي، ومساحة تسمح بحرية المناقشة وتداول الآراء وأخذها وردّها، ولكنها حرية ضمن حدود وضوابط محميّة بقوة القانون حين يجرّم التحريض على الكراهية وتحقير البشر

وإهانتهم وتشويه سمعتهم، وهذه مهمة موكولة للدولة، وحيناً آخر، بقوة أخلاق المجال العام وأعرافه العامة التي تحافظ على سلامته وتسهر على تجنيبه الاهتزازات الخطرة التي تهدده بسبب قول منفلت هنا أو كتابة مستفزة هناك. لا يسمح المجال العام، من حيث المبدأ، بالتواصل السرّي المغلق. كل تواصل، حتى لو ابتدأ سريّاً ومغلقاً، قابل للشيوع والانتشار. هذا هو منطق المجال العام والتواصلات الحديثة. وعلى الكراهية أن تخضع لهذا المنطق أو تحتال عليه بالتعبير عن نفسها بصورة مقنّعة وبنوع من اللف والدوران والمناورة بحيث تفلت من المساءلة القانونية، وتؤمّن نفسها ضد الهجمة الإجماعية من قبل قوى المجال العام.

الفصل الثاني

صعود المجال العام/ كبت الكراهية

- 1 -

لنفترض أن أحداً من كتّاب الكراهية القدامى عاد، اليوم، حيّاً يرزق بيننا، فهل نتوقّع أنه سيُقدم على كتابة مؤلفاته المؤذية والمستفزة؟ وإذا كتبها فهل كان سيغامر بنشرها في كتاب مطبوع؟ وإذا غامر ونشرها فهل كان سيغامر، مرة أخرى، ويضع اسمه الحقيقي (لا المستعار أو المزيف) على صدر هذا الكتاب؟ سأسارع بالإجابة بالنفي عن كل هذه الأسئلة؛ وذلك ليس تشكيكاً في جرأة أحد من هؤلاء ولا في جسارته، بل لأن ثمة مستجدات طرأت في العقود الأخيرة، وفرضت الكثير من القيود والضوابط والقواعد على إنتاج الخطاب - أي خطاب - وتوزيعه واستهلاكه في المجال العام. وصارت هذه الضوابط والقواعد عامة وملزمة للجميع من أكابر القوم إلى أصاغرهم، ومن أقويائهم إلى ضعفائهم.

لم يكن الإنسان، في أي يوم من الأيام، حراً بصورة مطلقة في قول كل ما يخطر على باله من أفكار ومشاعر مهما كانت قسوتها وجرأتها وصراحتها وقبحها وفضائحيتها وبذاءتها واستفزازيتها وإلحاديتها. ومهما بلغت جسارة المرء فإنه يعرف، في نهاية

المطاف، أنه ليس «كل ما يعرف يقال»، وأنه لا يمكن «قول كل شيء ولا الحديث عن أي شيء في أية مناسبة، وأن أي شخص لا يستطيع أن يتحدث كيفما اتفق في نهاية المطاف»؛ والسبب أن «إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع مراقب ومنتقى ومنظَّم يعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطاته ومخاطره والسيطرة على حادثه الاحتمالي وإسقاط ما فيه من مادية راعبة وثقيلة»[1]. صحيح أن لدى البشر - إذا كان جهاز النطق لديهم سليماً - قدرة على النطق، وصحيح أن كل البشر قادرون على الكتابة إذا ما تعلموها وأتقنوها، ولكن الصحيح أيضاً أن جميع هؤلاء يعرفون جيداً أنهم ليسوا أحراراً بالمطلق في قول أو كتابة كل شيء وبأية طريقة تعنّ لهم، وفي أي مكان وفي أية مناسبة، بل ثمة قواعد وضوابط والتزامات وأعراف وطقوس على الجميع الالتزام بمتطلباتها لحظة إنتاج الخطاب، وإلا فإن المتاعب والعقوبات بمختلف درجاتها ستكون في انتظارهم مع أية مخالفة يقترفونها.

ولكن، هل كل البشر سواء في هذا الخضوع والالتزام؟ يمكننا التعميم هنا، إلا أن ثمة صنفين من البشر يمثّلان حالة استثنائية في تاريخ القول الحر والمنفلت وغير المنضبط، وهما: المجنون والقوي الشجاع الذي «يفيض قوة» وجبروتاً. أما هذا الأخير فإنه، بحكم ما يتمتع به من قوة مرعبة وجبروت هائل وشجاعة وجرأة منقطعتي النظير، لا يمكن أن يخطر بباله أن يراعي أحداً حين ينتج خطابه قولاً

(1) ميشيل فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط: 1، 1988)، ص6.

أو كتابةً أو حتى إشارة، فليس ثمة من يجرؤ على الوقوف في وجهه لكبح جماح اندفاعته الجسورة حين يتحدث أو يكتب، فكل قاموس السبّ والشتيمة واللعنة والوقاحة تحت يديه ورهن إشارته، وكل الضوابط والقيود تتزعزع أمام قوله وكتابته، بل هو من يضع القيود والضوابط، وهو من يقوّضها وينسفها إذا أراد، إنه إنسان شبيه بذلك «الإنسان الفائق» الذي حلم به نيتشه، إنسان يتمتع، كما يقول نيشته، بـ«أخلاق السادة الأقوياء» و«الرجال الكاملين الذين يفيضون قوة» وحيوية حدّ العماء والعبث. أما «المجنون» فهو الوجه الآخر من هذه العملة، فهو، كما الإنسان فائق القوة، عاجز بطبعه عن استبطان أية سلطة خارجية في داخله، يقول ما يعنّ له من دون قيد أو ضابط أو مراعاة منه لأحد أو لموقف أو لسياق، وكيف يراعي؟ ألا تتطلب المراعاة قدراً من الملكات والآليات العقلية للربط بين الأفكار والمواقف والشخصيات؟ ألا تتطلب استبطاناً داخلياً لمواقف الآخرين ومشاعرهم ولجملة القواعد والضوابط الخارجية المفروضة على إنتاج الخطاب؟ فإذا كان «المجنون» فاقداً لكل هذا، بل ضارباً به عرض الحائط، فكيف نفترض أنه، حين يهجم على القول بصورة رعناء وهوجاء، يستطيع أن يراعي مشاعر الآخرين ويقدّر المواقف ويحترم الضوابط؟

لم يقل أحد إن «المجانين» عاجزون عن الكلام، حتى ديكارت نفسه، وهو أبو الحداثة العقلانية، كان يرى أن كل الناس - على خلاف كل الحيوانات - قادرون على «معرفة الكلام»، وترتيب «الألفاظ مع بعضها» لتأليف خطاب «يعبّرون فيه عن أفكارهم»، وهو لا يستثني من هذا الحكم «حتى المجانين، [و] من هم على حدّ من

الغباوة والبلادة»[1]، إلا أن «معرفة الكلام» لا تعني أن كلام هؤلاء «المجانين» سيكون ناعماً ورقيقاً ومتناغم الألفاظ، كما لا تعني أن كلامهم سيكون كأي كلام آخر يصدر عن العقلاء أو حتى عن من «هم على حدّ من الغباوة والبلادة»، بل هو، في الغالب، كلام أهوج وأرعن ولا يخلو من هذيان مدوِّخ. قد يقال إنه كلام لا يعتدّ به، ولكن هذه الرعونة الهوجاء في «كلام المجانين» هي التي تجعله في مصافّ كلام الشجعان الأقوياء الجبّارين الذين يفيضون قوة وحيوية ونشاطاً، فهم يتحدثون بجرأة منقطعة النظير؛ لأنهم لا يكترثون لأي عرف أو ضابط، يقذفون كلامهم كما يقذف البركان حممه اللاهبة. ربما كانت هذه الاندفاعة اللامبالية هي التي جعلت «المجنون» الشخص الوحيد الذي «يجرؤ على قول الحقيقة» - وربما الحقيقة الوقحة والبذيئة والمزعجة والمؤذية - مهما كانت جارحة وقاتلة؟ وأنّى له أن يدرك أنها جارحة أو قاتلة؟ فإذا كان عاجزاً عن الإدراك، فإنه عاجز عن تقدير المواقف تماماً كعجزه عن التحكم في أفعاله والسيطرة على كلامه، فتراه، لحظة إنتاج خطابه المنفلت الهاذي، لا يتملكه سوى نزوع داخلي جامح نحو الكلام والصراخ والثرثرة والهذيان كأنه يجد متعته الكبرى حين يتلاعب بالكلام كطفل يستمتع وهو يلعب بالنار أو بالسكين!

إلا أن المفارقة أن هذين الصنفين من البشر هما أقل الناس حاجة إلى القول والكتابة، فالمجنون الحقيقي (إذا استبعدنا مثال

(1) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2008)، ص322.

«المجانين» الذين يشير إليهم ديكارت، وإذا استبعدنا كذلك مثال المجنون المزيّف والمتصنّع الذي يتظاهر بالجنون) عاجز، إجمالاً، عن الكلام، وإذا تمكّن من الحديث فإنه يصرخ ويثرثر بلغة أخرى مختلطة وغيرِ مفهومة للآخرين، وحتى لو أحكم سيطرته على الكلام المفهوم - وهذا مجرد احتمال - فليس من المؤكد أنه سيتمكن من إحكام سيطرته على الكتابة، بل سيكون عاجزاً، حتماً، عن الكتابة لما تتطلبه هذه الأخيرة من مهارة عقلية متقدمة ليست في متناوله. أما القوي الشجاع الذي يفيض قوة فإنه لا يحتاج إلى القول أو الكتابة لأن ما يريده يتحقق بتحريكة جفن أو غمزة عين أو هزّة كتف، فلماذا يلجأ، إذاً، إلى الكتابة؟ ثم إن الكتابة وسيلة تواصل، والتواصل لا ينعقد إلا مع آخرين. وهذا ما يجعل الكتابة مؤسسة على الحاجة إلى هؤلاء الآخرين. فالكتابة تحتاج إلى قارئ لا ليقرأ الكتابة فعلياً بالضرورة؛ لأن ثمة مؤلفات كُتبت ولم يقرأها أحد، ولكن الكتابة تحتاج إلى هذا القارئ لإنجاز فعل التواصل. الكاتب، بهذا المعنى، محتاج، والكتابة، عندئذٍ، احتياج. والشجاع القوي والمجنون هما فقط من يتمتع بنعمة الاستغناء عن الجميع وعدم الاحتياج إليهم، فهما أعظم الناس اكتفاء واستغناء؛ لكونهما خارجين على نظام الحاجة الذي أقامه أفلاطون وأرسطو على طبيعة الإنسان الاجتماعية، وعلى حاجة هذا الأخير إلى «الحياة المشتركة» مع الآخرين. فبما إن الإنسان، كما جرى تعريفه، «كائن اجتماعي ومدني بالطبع»، فإنه كائن يحتاج إلى الآخرين بالضرورة، وهذه الحاجة هي التي جعلته

«مدنياً بالطبع»[1] و«كائناً اجتماعياً بالطبع»؛ ولهذا يستنتج أرسطو أن من يبقى وحيداً خارج نظام الحاجة لا يمكن أن يكون إلا «إنساناً ساقطاً أو إنساناً أسمى من النوع الإنساني»[2]! ويمكن أن نعيد صياغة عبارة أرسطو بأن نضع «المجنون» محل «الإنسان الساقط»، و«القوي الذي يفيض قوة وجرأة» محل «الإنسان الذي هو أسمى من النوع الإنساني»، ويمكن، كذلك، أن نعيد صياغة هذه العبارة، مرة ثانية، بأن ندمج الصنفين معاً في صنف واحد، فيكون الاثنان، كما يستنتج نيتشه، حالة واحدة، وجهين لعملة واحدة. أليس القوي، كما يقول نيتشه، «بليداً ومشوّشاً» وعاجزاً عن التفكير والتذكّر[3] تماماً كما كان في أصله الحيواني القديم؟ ألم يقل نيتشه إن «من يتوفر على القوة يستغني تماماً عن الذهن» والتفكير والنباهة والذكاء؟ وإذا كان هذا صحيحاً فإننا نكون، إذاً، أمام صنف واحد من البشر الاستثنائيين، إنه الإنسان الذي يتمتع بـ«قوة الجنون» و«جنون القوة».

---

(1) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية: أحمد شحلان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 2، 2002)، ص74.

(2) أرسطو، السياسة، ص95. سبق لنيتشه أن أوّل كلام أرسطو بطريقته الشذرية والساخرة، فقال: «لكي يعيش الإنسان وحيداً، عليه أن يكون حيواناً، أو إلهاً، قال أرسطو. تبقى حالة ثالثة، عليه أن يكون الاثنين معاً...». فردريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية ومحمد الناجي، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط: 2، 2008)، ص7.

(3) فردريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة: محمد الناجي، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006)، ص52.

وبما أن الكتابة جزء من نظام الحاجة، فقد استغنى عنها هذا الصنف من البشر، وإذا ما استعملها فإنه يتعامل معها، كما يتعامل مع كل الأشياء، بلامبالاة وعبثية منقطعة النظير. هذا التعامل اللامبالي والعبثي مع الكلام والكتابة هو امتياز هذا الصنف من البشر، في حين كان جميع الناس العاديين محتاجين إلى الكلام والكتابة، ومضطرين للتعامل معهما بجدية واهتمام، وملزمين بالالتزام بالضوابط والقواعد المعنية بإنتاجهما وتداولهما. صحيح أن الناس يتفاوتون في درجة هذا الالتزام كلٌّ بحسب قوّته وجرأته ومكانته وزمانه ومكانه، إلا أن الصحيح كذلك أنه لا أحد قادر على الكلام والكتابة من دون أي التزام، حتى عظماء الملوك وحكام الإمبراطوريات العظمى في التاريخ لم يتمكنوا من التحلل من كل التزامات الكلام والكتابة وضوابطهما بصورة مطلقة، بل كانوا مضطرين للتقيّد ببعض الضوابط مراعاة لشعور ملك عظيم في الجوار، أو احتساباً لشعب يُخشى من ثورته حين يُستثار أو يُستفز. نعم، كانوا هم أكثر حرية من الآخرين بحكم جبروتهم وقوتهم، لكنهم لم يكونوا أحراراً بالمطلق وضاربين بعرض الحائط بكل قواعد إنتاج الخطاب وضوابطه.

ولكن هل ينطبق هذا الكلام على خطاب الكراهية؟ وهل كانت ثمة ضوابط تحكم إنتاج هذا الخطاب وتداوله؟ وإذا كانت ثمة ضوابط فهل نستنتج أن كتّاب الكراهية، حين جاهروا بكراهيتهم المستفزة، إنما كانوا أقوياء أو مجانين؟ وهل يمكن أن يُنتج خطاب الكراهية خارج نظام الحاجة إلى الآخرين لتعزيز كراهيتهم أو لاستفزازهم؟ هل رأيتم، على سبيل المثال، أحداً ألّف كتاباً في

الكراهية وأبقاه حبيس الأدراج كيلا يطلع عليه أحد من الأتباع أو المختلفين؟

ينبغي، هنا، أن نميّز بين مشاعر الكراهية المكتومة في القلب (الكراهية كشعور)، وبين التعبير عن هذه الكراهية علناً (الكراهية كخطاب). وسأعود، لاحقاً، لتناول الكراهية كشعور، ولكن الثابت أن الكراهية، كما الحب، شعور يتجه إلى الآخر باستمرار، وإلا أصبحت الكراهية - والحب كذلك - شعوراً بلا موضوع. كما أن هذا الآخر، موضوع الكراهية والحب، ينبغي أن يطلع على كراهيتنا أو حبنا له من أجل استدراجه لينخرط معنا في علاقة الكراهية أو الحب. ونحن كثيراً ما نتعامل بلامبالاة (أو بلا اهتمام خاص على أقل تقدير) تجاه شخص ما، ولكن معظمنا، حين يبوح لهم هذا الشخص بكراهيته أو بحبه، يستجيبون لهذا البوح بكراهية مضادة أو بحب متبادل، هكذا كما لو كان هذا البوح دعوة ونداء وطلباً ينتظر الردّ. وبتعبير آخر، يتطلب التعبير عن الكراهية آخر يستقبل هذا التعبير ويتعامل معه كدعوة للانخراط في علاقة الكراهية المتبادلة. وهذا يعني أن التعبير عن الكراهية خطاب يندرج ضمن نظام الحاجة، الحاجة إلى آخرين يستقبلون هذا الخطاب، فتتعزّز قناعاتهم وكراهياتهم، وهؤلاء هم الأتباع وأبناء الجماعة، أو يستفزّون ويشعرون بالإهانة والدونية والتحقير، وهؤلاء هم المختلفون وأبناء الجماعات الأخرى.

وبناء على هذا، لا يعدّ أصحاب الكراهية والمجاهرين بها من الصنفين الاستثنائيين من البشر (الأقوياء والمجانين)؛ والسبب أن هذين الاثنين خارجان، بطبعهما، على نظام الحاجة إلى الآخرين،

الأول بحكم قوّته الهائلة، والثاني بحكم جنونه اللامبالي بأحد. في حين يتطلب التعبير عن الكراهية مبالاة بالآخر، واهتماماً من نوع ما بهذا الآخر المقصود بالكراهية، وإن كان اهتماماً سلبياً وبغيضاً. هل الكراهية امتياز؟ الثابت أنها ليست امتيازاً إيجابياً، ولكنها دليل على أهمية الآخر المكروه الذي استحق الكراهية. والكراهية، مهما كانت، هي اهتمام بالآخر والتفات إليه وانشغال به على نحو مستحكم، وربما مَرَضي. ويتطلب هذا أن يكون الآخر المكروه هدفاً يستحق هذا الاهتمام والالتفات السلبيين، وإلا هل رأيتم أحداً يستهدف نملة أو حشرة بكراهيته المستحكمة؟!

إذا استبعدنا، مؤقتاً، الحاجة الذاتية للتعبير عن الكراهية من أجل التنفيس، فإن التعبير عن هذه الكراهية يتطلب وجود الآخر بالضرورة، ولو أن إنساناً عاش وحيداً في جزيرة نائية لا يرى فيها بشراً لما شعر بالحاجة إلى التعبير عن كراهيته، وسيكون عليه أن يعامل الحيوانات والأشجار كبشر لتتولد في نفسه مشاعر الكراهية تجاهها، والحاجة إلى التعبير عن هذه المشاعر. إلا أن أصحاب الكراهية ليسوا مضطرين لأن يعيشوا تجربة حي بن يقظان أو روبنسون كروز لتتولّد في نفوسهم هذه المشاعر والحاجات البغيضة، فهم يعيشون في المجتمع ووسط الناس، والبحث عن أهداف لكراهيتهم لن تكون مهمة صعبة. إلا أن التعبير عن هذه الكراهية في تلك الجزيرة النائية سيكون أسهل، فهناك لا تستطيع الحيوانات ولا الأشجار أن تحول بيننا وبين التعبير عن كراهيتنا، كما أنها لا تستطيع الرد على كراهيتنا بكراهية مضادة. وهذا على خلاف ما يجري في حال التعبير عن الكراهية في مجتمع البشر، فهؤلاء البشر إما أن

يكونوا أقوى منا فتكون لهم القدرة على كبح جموح كراهيتنا تجاههم، وإما أن يكونوا أنداداً لنا فتكون لهم القدرة على الرد على كراهيتنا بكراهية مضادة. وفي حال كانوا أضعف منا فقد تتاح لنا الفرصة للتعبير عن كراهيتنا تجاههم إلا أننا لن نكون في مأمن من انتقامهم في أي وقت. الأمر الذي يعني أن التعبير عن الكراهية في مجتمع البشر مهمة لن تكون سهلة، وهي، أساساً، لم تكن مهمة سهلة طوال التاريخ، إلا أن صعوبتها، اليوم، مضاعفة؛ والسبب أن ثمة الكثير من الضوابط والقواعد التي تحكم إنتاج الخطاب وتداوله في المجال العام، وهي ضوابط وقواعد لم تكن معروفة بهذه الصرامة وبهذه العمومية من قبل.

لقد كانت سيرة هذه الضوابط والقواعد متقلبة ومتفاوتة في صرامتها ومرونتها من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى آخر. إلا أن الثابت أننا كلما تقدمنا في الزمن صعوداً ازدادت صرامة هذه القيود والضوابط، وتعزّزت قوّتها، وترسّخت إجراءات مراقبتها ومعاقبتها، وتنوّعت مصادرها. لم يكن الإنسان في الأزمنة البعيدة أو القريبة حراً بالمطلق، ومتحرراً من كل ضوابط إنتاج الخطاب وقواعده، إلا أنه، كذلك، لم يكن خاضعاً لتحكم صارم يخنق الأنفاس ويشجّع على الكبت، بل كان يتمتع بمساحة مقبولة من الحرية باتت تضيق يوماً بعد آخر على الإنسان الحديث.

ربما يكون في هذا الاستنتاج شيء من المفارقة، ولكن لنلقِ نظرة سريعة على حجم المؤلفات القديمة والوسيطة وما انطوت عليه من الصراحة والوقاحة والبذاءة والفضائحية والاستفزازية البغيضة والإلحادية الصادمة. ألسنا نجد أنفسنا اليوم عاجزين عن كتابة حتى

جملة وقحة وبذيئة وبغيضة في حين كان الأسلاف الأقدمون، في الشرق والغرب والشمال والجنوب، يمتلكون من جرأة القول ومساحة الحرية ما جعلهم يؤلفون مجلدات ضخمة صرنا نراها اليوم، بحكم ضعفنا وهشاشتنا وجبننا ونعومتنا، في غاية الوقاحة والبذاءة والكراهية البغيضة والمستفزة؟ لماذا كانت الثقافة العربية، على سبيل المثال، قادرة على ترجمة «ألف ليلة وليلة» ونسخها وتداولها بنسخ متباينة، في حين يتعرّض هذا الكتاب، في العصر الحديث، للمحاكمة والمصادرة في بعض البلدان العربية[1]؟ لماذا ظهرت في ثقافتنا مكتبة ضخمة لمؤلفات تتحدث، بجرأة ومن دون تحفّظ مبالغ فيه، عن النكاح والجماع والجنس واللواط وحكايات الزناة والسحاقيات، في حين أن كل أجهزة الرقابة التطهرية في العالم العربي، اليوم، تتربّص بهذا النوع من الكتب وتصادرها وتحاكم من يطبعها ويوزعها؟ بل صار الواحد منا يتحرّج حتى من اقتنائها علناً، كأن في اقتنائها تقليلاً من هيبة المرء وثلماً لوقاره واحترامه أمام نفسه وأمام الناس! لماذا يأتينا هذا الإحساس، اليوم، في حين لم يكن مؤلفو هذه الكتب يتحرّجون من تأليفها ونسبتها إليهم وفيهم قضاة وفقهاء ومفسّرون كبار من أمثال جلال الدين السيوطي والشيخ النفزاوي والراغب الأصفهاني وغيرهم؟ ما الذي جرى ليتحوّل هذا النوع من الخطاب إلى خطاب محظور ومتخفّ ومكبوت وفي غاية السرّية؟

---

(1) انظر، على سبيل المثال، الوثائق الخاصة بمحاكمة «ألف ليلة وليلة» وكتاب «تسهيل المنافع» بالقاهرة في العام 1985، وذلك في مجلة فصول، (م: 12، ع: 4، شتاء 1994)، ص 271-293.

- 2 -

لِنلتمس الجواب لدى ميشيل فوكو.

فنحن نعرف من هذا الأخير أن شبكة «الانضباطات» صارت أوضح وأشدّ صرامة ومنتشرة في كل مكان في العصر الحديث حيث عرفت البشرية «الكثير من الأساليب الانضباطية منذ زمن بعيد - في الأديرة، وفي الجيوش، وفي المشاغل أيضاً. ولكن الانضباطات أصبحت خلال القرن السابع عشر والثامن عشر صيغاً عامةً للسيطرة»[1] والتحكم والإخضاع للجسد البشري. وما بدأ بالجسد تعداه إلى كل ما يمتّ إليه بصلة إلى وظائفه وقواه وعملياته وتصرفاته وخطاباته. لم يعد الجسد حراً، بل خضع لتحكم دقيق ومراقبة صارمة، وكذلك لم يعد الخطاب حراً، بل جرى إخضاعه لشبكة «الانضباطات» الموسّعة، وصار، كما الجسد، طيّعاً وأنيقاً ومتوازناً وليّناً ولطيفاً وناعماً. ولم تكن الدولة وأجهزتها هي المصدر الوحيد لهذه الانضباطات، بل ثمة طارئ جديد هو المجال العام الذي تحصّل على سلطة لا تضاهي سلطة الدولة، إلا أنها سلطة لا يستهان بها، وبفضل هذه السلطة المكتسبة حديثاً صار المجال العام قادراً على تعميم أعرافه وضوابطه وقواعده الخاصة بإنتاج الخطاب وتوزيعه واستهلاكه. ولا ينبغي أن نتصور أن هذه الشبكة الموسّعة من الانضباطات التي فرضتها الدولة والمجال العام سوف تكتفي بالاشتغال على جسد الإنسان فتجعله «طيعاً» وناعماً وضعيفاً وخائر

(1) ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد ومطاع صفدي، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص159.

القوى فحسب، بل إن عملها سوف يتعدى الجسد إلى روح الإنسان وخطابه وتعبيراته بحيث يصبح كل شيء طيعاً وناعماً وخائر القوى بما في ذلك نفسياتنا وخطاباتنا التي نزعت نحو التحفظ منذ القرن السابع عشر حتى اليوم.

بالنسبة إلى فوكو فإن شيئاً من الصراحة كان لا يزال رائجاً حتى بداية القرن السابع عشر فيما يتعلق بالخطاب حول الجنس وممارساته، فـ«الممارسات لم تكن تبحث عن السرية، والكلمات كانت تقال من دون تكتّم مفرط، ويُفصح عن الأشياء من دون إفراط في الإخفاء»[1]. وبدأ التحول - وكان نيتشه يسميه انحطاطاً - مع «البورجوازية الفيكتورية» خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهما القرنان اللذان شهدا تحوّل «الانضباطات» إلى صيغ عامة للسيطرة والإخضاع، كما شهدا «تحوّلاً بنيوياً» من نوع آخر. وقد عبّر هذا «التحوّل البنيوي» عن نفسه في تشكّل فضاء مؤسساتي ومكاني وخطابي جديد في المجتمع البورجوازي الأوروبي. وقد أطلق يورغن هابرماس على هذا الفضاء الجديد اسم «المجال العام» public sphere. فلم يكن من باب المصادفة، كما يقول هابرماس، أن «مفاهيم «المجال العام» و«الرأي العام» قد ظهرت لأول مرة في القرن الثامن عشر، وقد اكتسبت معناها الخاص من هذه الوضعية التاريخية المحددة»[2].

(1) ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص27.

(2) Jurgen Habermas, The Public Sphere: An Encyclopedia Article, in: Meenakshi Gigi Durham & Douglas M. Kellner (edt), Media and Cultural Studies: Key Works, (Massachusetts/Oxford: Blackwell, 2001), p. 103.

لم يكن هذا «التحوّل البنيوي» ليخفى على أهم ناقدين للمجتمع البورجوازي في القرن التاسع عشر، وهما كارل ماركس وفردريك إنجلز، وذلك حين قاما بصياغة «البيان الشيوعي» في العام 1848م. فقد لاحظ الاثنان أن البورجوازية «لعبت، في التاريخ، دوراً ثورياً بارزاً كل البروز»، وهي لم تقلب شروط الإنتاج التقليدية رأساً على عقب فحسب، بل إنها «حين ظفرت بالسلطة» قامت بتدمير «كل العلاقات الإقطاعية، والبطريركية، والرومانسية الرعوية، ومزّقت بلا رحمة الروابط الإقطاعية من كل لون»[1]، وانتزعت سلطة الدولة الحديثة وحوّلتها إلى «هيئة تدير المصالح المشتركة للطبقة البورجوازية بأسرها». إلا أن ما غفل عنه ماركس وإنجلز هو أن هذه «المصالح» لم تكن «مشتركة» وموحدة في العصر البورجوازي، وهي لن تكون كذلك حتى في العصر البروليتاري حين تنتصر طبقة العمال العصريين وتنتزع السلطة من أيدي البورجوازيين، بل هي، في الأساس، مصالح متنوعة ومتعارضة ومتضاربة، وبحاجة إلى مساحة عمومية تتجلى فيها وتُدير تنوعها داخلها بحكمة وبصورة سلمية. وهذه المساحة، على خلاف تحليل ماركس وإنجلز، ليست هي الدولة، لأن هذه الأخيرة ستبقى، ولزمن طويل، كما فهمها هذان الأخيران، مجالاً لممارسة «العنف المنظم لطبقة في سبيل قمع طبقة أخرى»[2]، أو لجماعة في سبيل قمع جماعة أخرى.

---

(1) كارل ماركس وفردريك إنجلز، البيان الشيوعي، دراسة وتحليل: هرمان دونكر، ترجمة: عصام أمين، (بيروت: دار الفارابي، ط:1، 2008)، ص58.

(2) المرجع نفسه، ص95.

ينبغي، إذاً، أن نبحث عن هذه المساحة في مكان آخر. هذا المكان هو «المجال العام».

إن التحوّل البنيوي والثوري الذي ربطه «البيان الشيوعي» بالتحويل البورجوازي لنمط الإنتاج وللسلطة السياسية، يربطه يورغن هابرماس بالمجال العام الذي يتسع للجميع، وبـ«الجدل أو النقاش النقدي العقلاني»[1] الذي تزامن صعوده مع صعود هذا المجال العام ومأسسته «لا بوصفه مجموعة من المصالح، ولا بوصفه تعارضاً بين الدولة والمجتمع، بل بوصفه ممارسة للخطاب النقدي - العقلاني في الشؤون السياسية»[2] والعامة التي تهم جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم وطبقاتهم من بورجوازيين وبروليتاريين وغيرهم.

وما يسميه هابرماس «النقاش العقلاني» كان إيمانويل كانط، في القرن الثامن عشر، يسميه «الاستخدام العمومي للعقل». ولقد سبق لكانط أن عرّف التنوير بأنه «الاستخدام العمومي [والحرّ] للعقل في جميع الميادين»[3]. ويستخدم كانط تعبير «الاستخدام العمومي للعقل» للإشارة إلى ما «نقوم به كعارفين أمام الجمهور الذي يقرأ»، في حين يتمثّل الاستخدام الخاص للعقل فيما نقوم به ونحن نؤدي وظيفة (عمل) معينة أو ضمن تجمع عائلي محدود. ويتطلب

(1) Craig Calhoun (edt), Habermas and the Public Sphere, (Cambridge: MIT Press, 1992), p. 2.

(2) المرجع نفسه، ص9.

(3) إمانويل كانط، **ما هو عصر الأنوار؟**، ضمن كتاب: الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة، اختيار وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2001)، ص288.

الاستخدام العمومي للعقل، بحسب كانط، شروطاً معينة، منها الحرية ووجود الكتب والجمهور الذي يقرأ. وهذا يتطلب وجود مجال عام يسمح بكل ذلك. وهو ما لم يكن موجوداً في مجتمع العصور الوسطى والمجتمع الإقطاعي. ففي ظل الحكم المطلق الذي كانت تتمتع به الملكيات والكنيسة والإقطاعيات ما كان أحد يستطيع أن يجري نقاشاً حراً ونقدياً وعقلانياً في الشؤون العامة. فقد كان النقاش الحر والنقدي جزءاً من «المستحيل التفكير فيه» آنذاك، لا لأنه غير مسموح به فحسب، بل لأنه لم يكن ثمة «مجال عام» واضح ومحسوس يمكن أن يجتمع فيه الناس بصفتهم العمومية ويتناقشوا فيما بينهم في شؤونهم العامة. ففي هذه الفترة «لم يكن لمزارعي الإقطاعيات أي تحكم مطلق على أي جزء من حياتهم حتى حين يذهبون إلى غرفهم ويغلقون عليهم أبوابهم». ولهذا كان علينا أن ننتظر القرن الثامن عشر لتتضح الحدود بين المجال الخاص والمجال العام، و«هذا لم يوجد إلا بعد القرن السابع عشر، وقبل هذا كانت كل المقاطعات في البلد تعود ملكيتها المطلقة للملك»[1]. وخلال القرن الثامن عشر كانت السلطات الإقطاعية الكبرى (الملوك، الكنيسة، الأمراء، النبلاء) آخذة في التزعزع والتدهور، ولم ينقضِ القرن الثامن عشر حتى «تحطمت وتجزّأت إلى عناصر خاصة من جهة، وعناصر عامة من جهة أخرى. فموقع الكنيسة قد تغيّر مع حركة الإصلاح الديني، ورابط السلطة الإلهية التي تمثّلها الكنيسة وهو الدين، أصبح شاناً خاصاً. وما سمي «الحرية الدينية» جاء ليؤكد

---

(1) Alan Mckee, The Public Sphere: An Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 34.

ما كان، تاريخياً، المساحة الأولى التي تتمتع بالاستقلال الذاتي. الكنيسة ذاتها استمر وجودها بوصفها كياناً قانونياً وعاماً بين الآخرين»[1]، وهذا يعني أنها أصبحت جزءاً من المجال العام. التحوّلات ذاتها طالت سلطة الأمراء فقوّضتها نهائياً أو اكتفت بمنحها وجوداً رمزياً، أما النبلاء فقد أصبحوا جزءاً من السلطة العامة والبرلمانات والمؤسسات القانونية. وفي أعقاب هذه التحولات البنيوية تشكّلت مساحة عمومية في حياتنا الاجتماعية، وهي مساحة مفتوحة للجميع (أو هكذا ينبغي أن تكون)، ومفتوحة على النقاشات الحرة والنقدية والعقلانية في الشؤون العامة، وداخل هذه المساحة العمومية المفتوحة بدأ يتخلّق «الرأي العام» و«الشؤون العامة». هذه المساحة، بحسب هابرماس، هي المجال العام.

ويتحدد المجال العام هنا من خلال التحديد الواضح لمجال الدولة أولاً، ثم تحييده ثانياً، وهو ما يسمح ببروز مساحة مفتوحة ينخرط فيها المواطنون من أجل النقاش الحر والتداول المفتوح حول قضاياهم وشؤونهم العامة في المقاهي والصالونات الثقافية ووسائل الإعلام والساحات العامة وغيرها. وهو ما كان كانط يسميه «الاستخدام العمومي للعقل»، وبدل أن نحدّد هذا الاستخدام في الكتب وجمهورها كما فعل كانط، صار المجال مفتوحاً لاستخدام العقل عمومياً من خلال النشر الورقي في الصحف والمجلات، والنشر الإلكتروني على الإنترنت، وأجهزة الإعلام المتنوعة من إذاعات وفضائيات، أو من خلال الملتقيات والمؤتمرات والندوات

---

(1) **The Public Sphere: An Encyclopedia Article**, p.103.

والمحاضرات وغيرها من أشكال التجمع التي تجري في «أماكن عامة»، وبقصد التداول الحر والمفتوح في قضايا الشأن العام.

يتميّز هذا المجال العام عن الدولة بما هي مجال للسلطة العامة ولممارسة «العنف المنظم»، كما أنه يتميّز عن الفضاء الشخصي المتعلق بحياة الأفراد الخاصة والعائلية، كما أنه يختلف عن المجال الخاص بكل جماعة، فهذا الأخير يقع ضمن الملكية الرمزية لجماعة بعينها. ولهذا فإن تداول النقاش في هذا المجال الأخير إنما يجري ضمن دائرة تواصل مغلقة على أبناء الجماعة نفسها، وهو مؤسس على قناعات يجري تعزيزها باستمرار لا على نقاش نقدي وعقلاني مفتوح للأخذ والردّ في المجال العام. وتكمن خطورة هذا المجال الخصوصي في كونه يعبّئ الأفراد بقناعات نهائية مغلقة، وبلغة قد تكون فاعلة ومؤثرة في التواصل الخصوصي داخل الجماعة، ولكنها عاجزة، بل معطّلة لإنجاز التواصل العمومي مع الآخرين، ويمكن اكتشاف هذا العجز من خلال تلك المفارقات والالتباسات وسوء الفهم والخلافات التي تحدث حين ينتقل النقاش من دائرة المجال الخصوصي المغلق إلى دائرة المجال العمومي المفتوح الذي يتسع للجميع. ثم لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن كل أشكال التواصل، اليوم، صارت قابلة للتعميم، وأن التواصل الذي ينعقد في فضاء خصوصي مغلق داخل «الجماعة» لن يبقى خصوصياً لزمن طويل؛ لأنه سرعان ما ينتقل إلى المجال العام لتبدأ، عندئذٍ، انعكاساته وتفاعلاتها العمومية في التطور.

يتأسس المجال العام على فكرة مزعجة، إلا أنها ضرورية، وهي أن هناك مصالح متعارضة، وآراء متضاربة، وهناك، كذلك، أكثر من

طريقة للتعبير عن هذه المصالح والآراء. وما يحتاج إليه المجتمع لإقامة فعل التواصل العمومي لا يتمثل في تصفية هذه المصالح والآراء من أجل انتخاب مصلحة واحدة ورأي واحد تتسيّد على الجميع، بل إنه يتمثل في وجود مجال عام يقوم على حرية المناقشة وتبادل الحجج والآراء بطريقة سلمية. وهو ما يسميه كارل بوبر بـ «الجدل الحر» الذي يعتبره «قيمة ليبرالية جوهرية». ولا يتطلب هذا النوع من الجدل والمناقشة والحجاج وجود لغة مشتركة وافتراضات أساسية موحدة، بل «إن كل المطلوب هو استعداد لأن يتعلم المرء من زميله في المناقشة، استعداد يتضمن رغبة حقيقية في فهم ما يرمي إليه زميله. فإذا ما توفّر هذا الاستعداد، فإن ثمار الجدل تكون كأفضل ما تكون إذا اختلفت خلفية المتجادلين أقصى الاختلاف. وعلى هذا فإن قيمة أي جدل تعتمد كثيراً على نوع الرؤى المتنافسة. لو لم يكن هناك برج بابل لكان علينا أن نبتكره»[1]. وما يشخّصه بوبر هنا يتناوله يورغن هابرماس تحت مفهوم «وضعية الكلام النموذجي» أي الوضعية المثالية لفعل التواصل المؤسس على المبادئ الأخلاقية التي ينبغي أن تكون متبعة في المناقشات والجدالات داخل المجال العام. وتقوم هذه المبادئ على ضمان التماثل والمساواة في حقوق النقاش بين الفاعلين بحيث «يكون لكل مشارك فرصة متساوية ليبدأ التواصل وليستمر فيه، وليصوغ تأكيداته، وليعطي تفسيراته، وليتحدى التبريرات الأخرى». كما ينبغي على المشاركين في هذا النقاش أن «يتصرفوا كما لو أن لكل واحد منهم القدرة نفسها على إعطاء الأوامر

(1) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ص193.

مصدر جيد

والوعود، وعلى أن يكونوا مسؤولين. ويتعامل المشاركون في وضعية الكلام النموذجي بعيداً عن اختلافات القوة والسلطة، والسلطة الوحيدة المسموح بها هي سلطة المناقشة. ويسلم هابرماس بأن وضعية الكلام النموذجي تعبّر، إلى حد ما، عن افتراضات الفاعلين الأخلاقيين حينما يريدون المشاركة بجدية في النقاش. وتفترض المشاركة الجدية أن يكون الهدف النهائي للتواصل هو الوصول إلى فهم مشترك. والفاعل الذي ينكر هذا يتناقض مع نفسه، ويسمي هابرماس هذا بالتناقض الإجرائي»[1].

تتطلب أخلاقيات المناقشة وجود مجال عام نموذجي للتواصل، مجال متحرر من القوة وعلاقات الهيمنة ومستلزماتها، ويتطلب، كذلك، وجود فاعلين سياسيين واجتماعيين ليسوا مثاليين بالضرورة إلا أنهم جادون ولديهم الاستعداد لأن ينخرطوا في سياقات مشتركة بقصد التواصل والتعايش والتوصل إلى «فهم مشترك» وتوافق جماعي قدر الإمكان. ومن المؤكد أن هذا نموذج مثالي لفعل التواصل وسياقاته، إلا أن مثاليته لا تعني أنه نموذج عاطل وعديم القيمة والفعل؛ وذلك أننا لا نتحدث، هنا، عن نموذج معياري للتواصل، ولا عن نموذج من الفعل التواصلي تُرهن مثاليته بإرادة البشر وقصديتهم ومزاجهم، بل عن نموذج اكتسب سلطة مهمة، وصار قادراً، بفضل ذلك، على فرض أخلاقياته ومتطلباته وانضباطاته على معظم الفاعلين السياسيين والاجتماعيين المنخرطين في أفعال التواصل ضمن حدوده. ربما لا يصل الفاعلون إلى الإجماع والفهم

(1) Robert van Es, Negotiating Ethics as a Two Level Debate, in: http://www.bu.edu/wcp/papers/TEthVanE.htm.

المشترك ولكن هذا لا يعني أن المجال العام مفتوح لكل أنواع الخطابات المعيقة لإنجاز التواصل والتفاهم. ومن المؤكد أنه لا يسمح بأشكال التواصل التي تهدد كيانه ووجوده كما في الكراهيات والإهانات والسباب والشتائم.

- 3 -

على خلاف الانفعالات المَرَضية الحديثة مثل القلق والاكتئاب، فإن الكراهية تمتاز بأنها عاطفة عريقة في تاريخ البشرية، كما كان التعبير عن هذه الكراهية يمتاز بعراقة مماثلة. فطوال التاريخ كان الناس يكرهون، وكان الدم يغلي في عروقهم وقلوبهم كراهية لشيء أو لشخص أو لجماعة، كما كانوا على استعداد لأن يحرقوا الآخرين بلهيب كراهيتهم البغيضة، بل كانوا على استعداد كامل لأن يدفعوا حياتهم ثمناً لهذه الكراهية. وطوال هذا التاريخ، كذلك، كانت ثمة سُبُل ومسالك عديدة تسمح لهؤلاء البشر بتصريف طاقة الكراهية العنيدة التي تعتمل في قلوبهم بلا هدأة أو توقف. وكثيراً ما نجح البشر في تصريف هذه الكراهية عبر العنف المكشوف الذي يستهدف إيلام الآخرين المكروهين وجرح مشاعرهم وإيذاءها في الصميم، أو حتى محوهم من الوجود إذا تطلب الأمر ذلك، وإذا بلغت الكراهية أوج عنفوانها الذي لا رجعة فيه. وفي أحيان أخرى، كان يُكتفى بتصريف هذه الكراهية عبر التعبير عنها وإشهارها والمجاهرة بها علناً، وذلك من خلال توجيه الشتائم والسُّباب والإهانات للمكروهين الذين قد يعاديهم الحظ فيكتب عليهم أن يسمعوا هذا النوع من الخطاب

المؤذي بحقهم، وقد يحالفهم الحظ بحيث يتناثر خطاب كراهيتهم في الهواء قبل أن يطرق آذانهم. وفي تاريخ العرب كان لهذا النوع من تصريف الكراهية قوة العلاج، وقد قيل في كلامهم «إن الصدرَ إذا نَفَثَ بَرَأَ»، ومن أمثالهم، كذلك، «لا بدّ للمصدورِ أن يَنْفُثَ».

كل هذا كان في متناول جميع القادرين على الكراهية، وجميع القادرين على المجاهرة بها علناً. ولقد كان هؤلاء يجدون في إشهار كراهيتهم برهان تفوّقهم على الآخرين. وربما كانت ممارسة الكراهية، بالنسبة إليهم، مصدر متعة لا مثيل لها. وطوال هذا التاريخ لم يكن يترتب على هذا النوع من إشهار الكراهية أية عقوبة قانونية (هل كان ثمة قانون ينظم ذلك أصلاً؟).

ومع هذا لا ينبغي أن يتبادر إلى ذهننا أن خطاب الكراهية كان هيّناً وبهذه السهولة، أو أنه لم يكن باهظ التكاليف وعظيم التبعات. نعم، قد يُكتفى، أحياناً، بالردّ على الكراهية بكراهية مضادة، كأن يرد على الشتيمة والسبّ والإهانة بشتيمة وسب وإهانة مثلها. وبحسب نقل الجاحظ فإن كشف المعاداة والرد على العداوة بمثلها كانتا من عادات العرب، وقيل «هذه أنفس العرب»، وفي هذا يقول عُروة بن المغيرة:

لا أتقي حَسَكَ الضغائن بالرُّقى
فعلَ الذليل ولو بقيتُ وحيدا
لكن أعدّ لها ضغائن مثلها
حتى أداوي بالحقود حُقودا(1)

(1) رسائل الجاحظ، ج: 1، ص358.

ربما كانت هذه «أنفس العرب» وعاداتها، إلا أن علاقات الكراهية لا تتعلق، بالضرورة، بـ«أنفس العرب» أو غيرهم، بل بميزان القوى وعلاقات القوة والهيمنة، فحين يكون المستهدف بالكراهية والضغينة ضعيفاً مغلوباً على أمره، فليس أمامه سوى الاستسلام والاكتواء بخطاب الكراهية وتلقي الضربات الموجعة وانتظار لحظة الانتقام. وهو عاجز عن الرد؛ لأن الرد أكبر من طاقته وقد يكلّفه غالياً، وإذا ما فقد الضعيف صوابه وغلب جنونُه غريزتَه المكلّفة بحفظ حياته، فإنه سيندفع للردّ على تلك الكراهية، إلا أن عليه أن يكون مستعداً لتحمّل تبعات ردّه أو حتى تبعات المجاهرة به ابتداء في حق الأقوياء. وفي مثل هذا الموقف، فإن الكراهية لن يرد عليها بكراهية مضادة، بل بكراهية أعنف منها، كراهية قد تتوّج، بعد انجلاء غبار المواجهة، بلسان المرء المقطوع أو بجثته المعلّقة فوق أسنّة الرماح. وكل هذا لم يكن لشيء سوى أنه تجرأ (ولنقل تهوّر) على المجاهرة بكراهية القوي أو حتى على الرد على كراهيته. الحياة واللسان هنا هما الثمن الذي يطلب القوي قبضه كمعادل لكراهيته.

وهذه حالات متكررة في التاريخ، وكثيراً ما كانت تجري إذا كان المستهدف بالكراهية أقوى ويتمتع بسلطان أكبر من صاحب خطاب الكراهية. وبحسب الجاحظ فإن المتأمل في «أخبار الماضين» لا يحصي «عدد من قتله لسانه وكان هلاكه في كلمة بدرت منه»[1]. وقد تنبّه اللغويون العرب القدماء، بسبب هذا التلازم المتكرر في التاريخ بين الكلام والهلاك، إلى أن في الكلام متضمنات ومستلزمات

(1) المرجع نفسه، ج: 1، ص170.

تتجاوز حدود الدلالة والمعنى المباشرين لتحيل على الشدة والجرح والشر وما يستتبع ذلك من هلاك. فالكَلْم، في لسان العرب، هو الجرح، والكليم هو الجريح. وقد أدرك ابن جنّي، وهو أحد علماء العربية الكبار في القرن الرابع الهجري، أن بين الكلام والجروح قاسماً مشتركاً، وهو الشرّ والشدة؛ لأن الكلام هو «سبب لكل شرّ وشدة في أكثر الأمر»[1]. فقد يصح القول بأن الإهانة والسب والشتيمة هي، في نهاية المطاف، مجرد كلام، ولكنه كلام ينطوي على شر وشدة غير محتملين. ولهذا فإذا ما جرى إنتاج خطاب الكراهية الشديد والشرير أو حتى تداوله في سياق الاختلال الكبير في موازين القوة، فإن على الضعيف أن يدفع، مُكرهاً، ثمن كراهيته للقوي بتقديم حياته أو لسانه (رمز القدرة على النطق) قرباناً في مشهد هو أشبه بطقس شعائري للتضحية والفداء والتكفير عن الذنب، إلا أنه، هذه المرة، طقس يقام بهدف الخلاص من الكراهية ومحوها بصورة مطلقة بالموت أو بالخرس، أو ربما بهدف تطهير الضعفاء من إثم كراهية الأقوياء. هذه كراهية باهظة الثمن، بل هي أكبر من أن يعادلها ثمن.

يحدث هذا في حالات الكراهية المتبادلة بين الأفراد، كما يحدث في حالات الكراهية الجماعية، إلا أن حجم العنف والقسوة والدموية سيكون مضاعفاً هذه المرة. وإذا عدنا إلى الجاحظ، مرة أخرى، فسنجد أنه لا يتردد في إرجاع «جميع شرور الدنيا» وجميع

(1) أبو الفتح عثمان بن جنّي، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 3، 1986)، ج: 1، ص15.

الحروب العريقة في التاريخ إلى خطاب مستفز منفلت من عقاله جرى التعبير عنه في صورة «كلمة عارت [أفلتت] فجنت حرباً عَوَاناً، كحرب بكر وتغلب ابني وائل، وعبس وذبيان ابني بغيض، والأوس والخزرج ابني قِيلة، والفِجار الأوّل والثاني، وعامة حروب العرب والعجم»[1].

ومع كل هذا، فإن خطاب الكراهية المنفلت كان منتعشاً، وكانت الكتب تعجّ به، والخطب تشتعل بلهيبه، وأحاديث الناس اليومية لا تخلو منه. وكان لدى الناس من القوة والجرأة ما يجعلهم قادرين على إنتاجه وتداوله، وقادرين، كذلك، على تحمُّل تبعاته وعواقبه الخطيرة. فجأة تغيّر كل شيء، وصرنا، بدل الجرأة، نتعامل بحذر مع هذا النوع من الخطاب، وصار إنتاجه وتداوله من الأمور الصعبة وباهظة التكاليف في المجال العام. وعلى الشاكلة ذاتها، أصبح معظمنا لا يمتلك من قوة التحمل ما يجعله متزناً وثابتاً حين يسمع ألفاظاً نابية تحقيرية بحقه أو حين يرى نظرات شَزْرَة تشهر أمامه كراهيتها البغيضة والمؤذية. فجأة تغيّرت نفوسنا، واهتزت جرأتنا وقوة تحمُّلنا، وصرنا - أو معظمنا على أقل تقدير- عاجزين عن التعبير عن كراهيتنا التي تعتمل في قلوبنا، وعاجزين عن تحمُّل تبعات انطلاقتها باتجاه أهدافها، وأكثر عجزاً حين نكون نحن أهدافها.

تمتعت الكراهيات العريقة في التاريخ البعيد والقريب بجرأة وضخامة لا مثيل لهما اليوم، حتى أصبحت الكراهيات الراهنة تبدو هشّة وهزيلة إذا ما قيست بنظائرها القديمة. وفي الماضي، كان يمكن

(1) المرجع نفسه، ج: 1، ص170.

لمؤلفات ضخمة تفيض حقداً وكراهية بحق جماعة من البشر أن تمرّ من دون أدنى معارضة أو احتجاج، وقد ينبري أحد أبناء هذه الجماعة للدفاع أو للردّ على الكراهية بكراهية مضادة، وتنتهي الحكاية عند هذا الدفاع اليتيم والردّ المعزول. أما اليوم فإن جملة واحدة فقط صارت كافية لإثارة الحشود المهتاجة التي ستقيم الدنيا ولا تقعدها إلا بقيام صاحب الجملة المؤذية بسحبها والاعتذار عنها علناً. يمكن التذكير هنا بخطابات الكراهية المؤذية بحق النساء في الثقافات الذكورية، كما يمكن التذكير بخطابات الكراهية بحق السود في الثقافات العنصرية، وهي خطابات كوّنت المادة الأساسية لإرشيف ضخم من المؤلفات والسير والحكايات والأشعار والأمثال والنوادر التي لم تكن لتتحرج، طوال ذلك التاريخ، من الحديث، علناً، عن دونية النساء وضعف عقولهن، وعن حيوانية السود وبهيميتهم وشهوانيتهم المفرطة[1].

تغيّر الحال اليوم، وصارت جملة واحدة كافية لتثير الاحتجاج والغليان إذا ما شُم منها رائحة الكراهية بحق هذه الجماعة أو تلك الفئة وكأن الكراهيات العريقة قد وُضعت على مسار ستفقد، في نهايته، ثقلها وجرأتها. حصل هذا في العام 2010 مع أغنية هيفاء وهبي «بابا فين» والتي تضمنت عبارة «دبدوبي والقرد النوبي» والتي جاءت على لسان طفل يشارك هيفاء وهبي في أداء الأغنية. هذه العبارة كانت كافية لإثارة غضب النوبيين وغليانهم، وفوراً تسارعت

(1) لمزيد من التوسع فيما يتعلق بكراهية السود يمكن الرجوع إلى كتابنا: تمثيلات الآخر: صور السود في المتخيل العربي الوسيط، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1، 2004)

التحركات الشعبية والنيابية والحقوقية في مصر، فقرّرت الجمعية المصرية للمحامين النوبيين رفع دعوى ضد هيفاء وهبي وضد كاتب الأغنية بتهمة السبّ والقذف، ودعوى أخرى لاتخاذ الإجراءات القانونية اللازمة لمنع تداول هذه الأغنية، ومنع إذاعتها في جميع القنوات الفضائية والأرضية، متهمين هيفاء وهبي بتعمد الإساءة إلى النوبيين. كما قام وفد من النوبة بصحبة عضو في مجلس الشعب المصري بلقاء رئيس الرقابة على المصنفات لحثّه على اتخاذ الإجراءات اللازمة لمنع هذه الأغنية. وأكثر من هذا، فقد نقلت بعض الأخبار أن ثمة عدداً كبيراً من الأطفال النوبيين تغيّبوا عن المدرسة، بسبب التهكم الذي يلاقونه من زملائهم بسبب عبارة «القرد النوبي». هيفاء وهبي، من جهتها، سارعت إلى الاعتذار من النوبيين وأبدت أسفها لهذه الإساءة التي لم تكن متعمدة، ووعدت بحذف هذه العبارة من الأغنية.

على الجانب الغربي من الأطلسي كانت ثمة حادثة شبيهة بهذه. كان جون دونالد إموس كاتباً أمريكياً معروفاً وصاحب مشاريع خيرية لصالح الأطفال المصابين بالسرطان وأمراض الدم الخطيرة، وفضلاً عن هذا، فهو مذيع مشهور في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي بلاد عرفت تاريخاً مريراً من العنصرية الكريهة ضد السود، وتكاد تكون الدولة الديموقراطية الوحيدة في العالم التي يؤمّن التعديل الأول للدستور فيها حماية شبه مطلقة لحرية التعبير حتى لو كان تعبيراً عن الكراهية. إلا أن كل هذا لم ينقذ إموس من مواجهة مصيره بسبب تعليق مسيء بحق النساء السوداوات. ففي 4 أبريل 2007 التقى فريقان في مباراة كرة السلة للسيدات، وكان إموس مستغرقاً في

التعليق والنقاش التهكمي حول هذه المباراة، وفي هذا النقاش صرّح بتعليقات مسيئة وبأوصاف مؤذية بحق فريق السيدات السوداوات اللاتي كن يمثلن جامعة روتجرز في هذه البطولة. لم يكن يدور في خلد إموس أن هذا التعليق التهكمي سيتسبب بضجة كبيرة لن تنتهي إلا بإيقافه المؤقت عن العمل ووقف برنامجه، ثم بفصله نهائياً من هذا العمل. لقد تسبب هذا التعليق بضجة كبيرة، وفي خطوة تصعيدية أعلنت سبع شركات مهمة (من بينها جنرال موتورز وأمريكان إكسبرس) عن سحب فوري لإعلاناتها من المحطة، وعن وقف مؤقت لهذه الإعلانات عن برنامج إموس، فيما أعلنت شركات أخرى أنها ستعيد النظر في إعلاناتها لدى المحطة وأنها غير متأكدة الآن من تجديد إعلاناتها في برنامج إموس. لم يكن أمام هذا الأخير سوى المسارعة لإصدار بيان يعتذر فيه عن ذلك التعليق، ويصرح بأنه يتفهم غضب الناس من التعليق الذي وصفه هو نفسه بأنه عديم الإحساس ومؤذٍ وغير مناسب وطائش وغبي. في 9 أبريل ظهر إموس على أحد البرامج الإذاعية ليوضح موقفه من كل هذا، فقال: «كانت خطتنا أن نكون هزليين، وأحياناً نذهب بعيداً في هذا الهزل، وهذه المرة ذهبنا بعيداً، إلا أنني تعلمت أنك لا تستطيع أن تكون هزليّاً مع كل الناس؛ لأن بعض الناس لا يستحقون ذلك»[1]. وإذا أردنا أن نعبّر بدقة عما يجري فإن علينا أن نعيد صياغة عبارة إموس الأخيرة لتصبح كالتالي: «تعلمت أنك لا تستطيع، اليوم، أن تكون هزليّاً مع كل الناس؛ لأن

---

(1) لمعرفة المزيد عن هذه الحادثة، يمكن الاطلاع على مادة **"Don Imus"** في موسوعة (Wikipedia) الإلكترونية على هذا الرابط:
http://en.wikipedia.org/wiki/Don_Imus

هذا النوع من الهزل التحقيري لم يعد محتملاً ولا يمكن أن يمرّ من دون حساب».

وقبل حادثة إموس كانت محطة WABC الإذاعية في نيويورك قد طردت بوب غرانت وهو من «أكثر إذاعييها شعبية في إجراء المقابلات مع ضيوف برنامجه». وكان غرانت «قد أمضى 25 عاماً بكاملها في شتم السود والناطقين بالإسبانية وغيرهم من الأقليات الأخرى من دون حساب (...). طرد غرانت أخيراً لأنه في اليوم الذي سقطت الطائرة التي تقلّ رون براون، وزير تجارة كلينتون، تكهن بأن براون (الذي كان أسود) قد يكون الناجي الوحيد»، وهو لهذا السبب «متشائم». وبتعبير أورسولا أون، فقد كان هذا التكهن الأخرق هو «القشة التي قصمت حتى ظهر محطة دبليو. أي. بي. سي التي تملكها الشركة الإعلامية العملاقة كابيتال ستي/وولت ديزني»[1].

وإذا كان من المهم التذكير بأمثلة قريبة منا لتوضيح ما يجري في عالم الكراهيات اليوم، فيمكن الانتقال من الولايات المتحدة الأمريكية والعودة مجدداً إلى المنطقة العربية، وإلى البحرين على وجه الخصوص. والكراهية الطائفية مثال جيد على ذلك. والمتأمل في تاريخ هذه الكراهية يمكنه أن يتخذ من حقبة الثمانينات نقطة ارتكاز لسياسة استمرت حتى التسعينات، وجرى، خلالها، تحويل

---

(1) أورسولا أون، ومن الكلام ما قتل، (مجلة أبواب، العدد 17، صيف 1998)، ص196. وللمزيد حول تفاصيل هذه الحادثة يمكن الاطلاع على مادة **"Bob Grant"** في موسوعة (Wikipedia) الإلكترونية على هذا الرابط:
http://en.wikipedia.org/wiki/Bob_Grant_(radio)

خطاب الكراهية المذهبية ضد الشيعة إلى خطاب متداول بشكل عمومي. وهي، إجمالاً، كراهية استمدت قوتها المستفزة من الموقف السلفي وكراهيته المعهودة من الشيعة. وقد تزامن هذا مع تشكّل التيار السلفي في البحرين من جهة، ومع تعمّق الأزمة السياسية والأمنية وانعدام الثقة الذي استفحل بين السلطة والتيار السياسي الشيعي العام الذي تحوّل، منذ أواخر السبعينات من القرن الماضي، إلى حركة شعبية مسيّسة واحتجاجية ومناهضة للسلطة. وهذه عوامل كانت متداخلة وتتدافع فيما بينها ويمدّ كل منها تلك الأزمة بوقودها اللازم لانفجارها. وبناء على هذه المعطيات، فقد كان الشيعة معتادين، طوال الثمانينات والتسعينات، على نوع من الخطاب الطائفي الكريه الذي كان يستهدفهم في مدارس الدولة الرسمية، حيث كان من الشائع أن يكون مدرس التربية الإسلامية سلفياً متعصباً ومن خريجي إحدى الجامعات السلفية المعروفة في المنطقة، وكثيراً ما كان هذا المدرس يترك المنهج المقرر على طلابه لينهال على الشيعة بالشتم واللعن والتفسيق وحتى التكفير بسبب «زيارة القبور» و«السجود على التربة» و«التوسّل بالأئمة» وغيرها. وأتذكر جيداً أن هذا النوع من الحوادث كان شائعاً بيننا كطلاب في المرحلة الإعدادية والثانوية آنذاك. وقد كانت هذه الحوادث تتكرّر في أكثر من مدرسة من دون أي حساب. إلا أن الحال تغيّر اليوم، وأصبح أي تعبير علني عن هذا النوع من الكراهية سبباً كافياً لاندلاع أزمة لا تنتهي إلا بإيقاف المدرس أو نقله إلى مدرسة أخرى. يكفي أن ينقل أحد الطلاب خبر هذه الكراهية التي تفوَّه بها مدرسه إلى والده، ومن هذا إلى إحدى الصحف أو إلى موقع من مواقع التواصل الاجتماعي، ثم ليس على

الطالب بعد ذلك أن يفعل شيئاً، فالقضية سوف تتفاعل، وخيوطها سوف تتشابك وتتعقد، ويجري تصعيدها حتى يتحقق المطلب. ويمكن البرهنة على ذلك بحادثة مدرسة الدراز الإعدادية للبنات، حيث نظّم العشرات من أولياء أمور الطالبات اعتصاماً في يوم الثلاثاء 20 نوفمبر 2007 أمام المدرسة؛ للمطالبة بنقل إحدى مدرسات التربية الإسلامية، احتجاجاً على ما أسموه «ممارسات طائفية بحق أحد المذاهب والطعن فيه واتهام معتنقيه بالشرك»، كما دشّن المعتصمون عريضة وقّع عليها نحو 500 من أولياء الأمور وأقارب الطالبات، رفعوا نسخة منها إلى ممثلي وزارة التربية والتعليم في الاجتماع الذي ضم مديرة المدرسة وممثلي أولياء الأمور، حيث وعد ممثلو الوزارة بنقل المعلمة إلى مدرسة أخرى[1]. وليس من قبيل المصادفة أيضاً أن تتكرر مثل هذه الحوادث في مدارس أخرى. ويمكن التذكير بمثال آخر جرى في أوائل العام 2008 وفي إحدى الجامعات الخاصة في البحرين حيث اضطرت هذه الجامعة لاتخاذ قرار بإيقاف إحدى مدرساتها عن التدريس بعد الضجة الإعلامية التي أثارها تصريح لها في إحدى المحاضرات قيل إنه يستهين بمكانة خالد بن الوليد في تاريخ الإسلام.

تكشف هذه الحوادث عن حجم التحول الذي جرى في عالم الكراهيات، فالبشر لم يعودوا يحتملون أدنى كراهية تصوّب باتجاههم حتى لو كانت باسم البحث عن الحقيقة الدينية أو التاريخية. ويبدو أن

(1) انظر تفاصيل الحادثة في: صحيفة الوقت، العدد 639 - الأربعاء 21 نوفمبر 2007.

هذا الموضوع أصبح لا يحتمل تناوله وفق منطق الحق والباطل فيما يتعلق بمعتقدات الناس الدينية، ولا حتى وفق منطق الحقيقة والزيف فيما يتعلق بالموقف من حوادث التاريخ وشخصياته.

تقدم هذه الحوادث، كذلك، الدرس المطلوب الذي كان على كل من هيفاء وهبي وجون إموس وبوب غرانت ومعلمة التربية الإسلامية بمدرسة الدراز وأستاذة الجامعة الخاصة أن يتعلموه جيداً. ويتلخّص هذا الدرس في أن البشر أصبحوا مستعدين لكسب احترامهم بأي ثمن، وأن خطاب الكراهية والتحقير والاستفزاز لم يعد محتملاً، كما أنه لن يمرّ من دون حساب ومن دون انعكاسات سواء كان مقصوداً أو جاء من دون قصد.

وحينما أصبح خطاب الكراهية والتحقير غير محتمل وباهظ التكاليف، ابتدأت سيرة الولادة العسيرة لما أسميه «كبت الكراهية».

- 4 -

«كبت الكراهية».

هذا تعبير يحيلنا مباشرة إلى سيغموند فرويد ومفهوم الكبت لديه. وبحسب فرويد فإن لدى البشر غرائز ورغبات أولية وغالبة وتبحث عن الإشباع بأي ثمن، وهذا هو حال الغريزة الجنسية والغريزة العدوانية (والكراهية تتحدّر من هذه الغريزة). إلا أن ثمة طبيعة اجتماعية لدى البشر، وهي طبيعة غالبة كذلك، وهي لا تسمح بالإشباع الحرّ والطليق لهذه الغرائز الخطرة على المجتمع. ومن هنا تعمد «الحضارة» وأدواتها وتنظيماتها وقوانينها وأعرافها وتقاليدها

وأخلاقها إلى كبت هذه الغرائز. لقد وُجدت هذه التنظيمات، كما يقول فرويد، كي تبعدنا «عن حالة أسلافنا البهيمية»[1]، إلا أنها قد تنقلب إلى منغّصات تحبط سعادتنا حين تعمد إلى الكبت ومنع الإشباع الحرّ للغرائز والرغبات، ومراقبة أية مخالفة لهذا المنع. لقد تمكّنت الحضارة عن طريق هذا المنع/الكبت من إضعاف الرغبات الخطرة أو التسامي بها، إلا أن هذا لم يكن بلا ثمن وبلا تضحيات.

تتبدى الحضارة وكأنها تقوم على «مبدأ العزوف عن الدوافع الغريزية»[2]، كما لو أن «بناء الحضارة» يقتضي كبت الغرائز الجامحة. في حين كان الإنسان «البدائي المتوحّش»، محظوظاً «لأنه ما كان يعرف أي تقييد لغرائزه»[3]، وكان فرويد يصفه بأنه «ابن اللحظة الشقي»، حيث كانت غرائزه المتوحشة وغير المدجّنة أو المروّضة تشبع مباشرة وفي التوّ واللحظة. لم تكن الحرية (الحرية الجنسية مثلاً) من نتاج الحضارة، بل كانت «قبل أي حضارة، من أعظم ما يمكن أن تكون»[4]، حتى حصلت القفزة إلى الحضارة في حياة هذا الكائن، فجرى، «بقوة المحرمات والشرائع والأعراف»، فرض «قيود جديدة على الرجال والنساء»[5]، كما جرى حظر صارم على أي ظهور ممكن «للجنسية الطفولية البدائية المتوحّشة». وكانت

(1) سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة، ط:2، 1979)، ص41.
(2) المرجع نفسه، ص53.
(3) المرجع نفسه، ص77.
(4) المرجع نفسه، ص50.
(5) المرجع نفسه، ص61.

نتيجة ذلك أنه تمّ تهذيب غرائز هذا الإنسان وترويضها وضبطها وتنظيم عملية إشباعها وفق حدود وضوابط لا تتناسب مع متطلبات هذه الغرائز وضغوطاتها. ومن هنا كان فرويد يرى أن العلاقة بين الحضارة والنمو الطليق والحر والمنفلت لهذه الغرائز علاقة تناسب عكسي، فكلما تحضّر البشر أكثر، خضعت غرائزهم، بشكل متصاعد، للكبت والضبط والتنظيم واقتطاع جزء من طاقتها. وفي المقابل، تتدهور الحضارة في حال جرى إشباع هذه الغرائز على نحو حر وطليق. فالحضارة، بحسب فرويد، «تقتضي التضحيات الجنسية»، مما يعني وجود «التعارض بين الحضارة والجنسية»[1]. وفرويد يبني هذا الاستنتاج على حقيقة أن الجنس علاقة بين اثنين لا ثالث لهما، في حين تقتضي الحضارة بالضرورة علاقات بين عدد كبير من البشر.

يمضي فرويد إلى ما هو أبعد من هذا حين يحفر في جينالوجيا هذا الكبت وتطوره تاريخياً. فقد كان الكبت في البداية خارجياً تفرضه وتحرسه سلطة الحضارة وأدواتها الخارجية (القوانين والأعراف والتحريمات)، ثم «حدث شيء غريب فعلاً»، حيث جرى استدماج هذا الكبت، واستبطان تلك السلطة في داخل الجهاز النفسي لكل فرد. وهنا ظهر «الأنا الأعلى» الذي اضطلع، داخل «الجهاز النفسي» لكل فرد، بوظيفة «الضمير الأخلاقي» المكلّف بمهمة «الحدّ من الإشباع»[2] ومراقبته وتقييده بحيث يتناسب مع المتطلبات الخارجية، متطلبات الحضارة وقوانينها وأعرافها

(1) المرجع نفسه، ص67.

(2) سيغموند فرويد، معالم التحليل النفسي، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، (القاهرة: دار الشروق، ط: 7، 1988)، ص49.

وأخلاقها. لقد تمكّنت الحضارة، إذاً، من السيطرة على غرائز الإنسان الخطرة والعدوانية من خلال إضعافها وتجريدها من سلاحها ووضعها «تحت مراقبة سلطة كامنة فيه، شبيهة بالحامية التي توضع في مدينة تمّ فتحها»[1].

يدور الحديث في كل هذا التحليل الفرويدي عن النفس وعن الصراع الداخلي بين رغباتها المتعارضة، وعن غرائزها التي تبحث عن الإشباع، وعن السلطات الخارجية التي جرى استدماجها داخلياً في صورة «الأنا الأعلى»، وعن الكبت الداخلي للرغبات العنيفة والذي يقي الفرد من الانهيار النفسي. إلا أن عملية «كبت الكراهية» تقع على الضدّ من كل هذا، فهي تتبدّى وكأنها ذات طابع خارجي يلازمها، فالكبت، هنا، كبت خارجي، وهو تعبير عن صراع متعدد الأطراف والأبعاد، داخلي مرة (مرتبط بغريزة الخوف على الحياة لدى الضعفاء)، وخارجي سياسي أو اجتماعي في مرات عديدة.

سبق لفرويد أن اكتشف أن الدافعين الغريزيين الأساسيين عند الإنسان يتمثلان في غريزة الحياة ممثلة في الغريزة الجنسية، وغريزة الموت والتدمير ممثلة في الغريزة العدوانية. تنزع الغريزة الأولى إلى المحافظة على الحياة، فيما تنزع الثانية إلى التدمير والإفناء، وهو تدمير قد يكون داخلياً فيعزز «الميل إلى تدمير الذات»، وقد يكون خارجياً فيبادر الفرد إلى «إفناء شيء ما خارجي عنه، حي أو غير حي، بدلاً من إفناء شخصه بالذات»[2]. وحين جرى استدماج السلطة

(1) قلق في الحضارة، ص89.
(2) المرجع نفسه، ص82.

داخلياً في صورة «الأنا الأعلى» تمكّنت الحضارة من إضعاف الغريزة الجنسية وتقييدها بتحريمات مغلّظة. وقد حصل إضعاف مماثل، كما يرى فرويد، للعدوانية عند البشر، فقد كان «على الحضارة أن تجنّد كل ما في متناولها كي تحدّ من العدوانية البشرية وكي تقلّص تظاهراتها [تجلياتها] عن طريق ردود أفعال نفسية ذات طابع خُلقي»[1]. إلا أن فرويد يلاحظ أن قوة التحريمات التي استهدفت الغريزة الجنسية كانت كافية للتهديد بضمورها، وهو يرى أن «الحياة الجنسية للكائن المتحضّر تعاني، بالرغم من كل شيء، من غبن خطير وخطل فادح؛ وهي توحي إلينا أحياناً بأنها وظيفة آيلة إلى ضمور، مثلها في ذلك مثل أسناننا وشعرنا بوصفها أعضاء»[2]. وعلى الطرف الآخر، وقف فرويد حائراً أمام العنفوان المتجدد للغريزة العدوانية لدى البشر وقوّتها المتصاعدة التي لا تكاد تشيخ أو تهرم أو تضمر بالرغم من كل التحريمات والتقييدات والجهود التي بذلتها الحضارة من أجل ذلك، وكأن كل هذه الجهود قد ذهبت سدى.

لم يكن أمام فرويد، بعد هذا، سوى الاستنتاج أن العدوانية «طبيعة بشرية» ترتكز على «استعداد غريزي بدائي مستقل بذاته»؛ ولهذا لا يمكن اقتلاع جذورها. ومن هنا، كانت العدوانية أعظم عقبة وأخطر عائق يقف ضد تقدم البشرية التي يتقرر مصيرها بمدى قدرتها على التغلب على هذه الغريزة، وبمدى قدرتها على «تذليل كبرى العقبات التي تصطدم بها الحضارة»[3].

(1) المرجع نفسه، ص73.
(2) المرجع نفسه، ص63.
(3) المرجع نفسه، ص114.

يتفهم فرويد المشاعر النبيلة التي جعلت الشيوعيين يعتقدون بأن إلغاء الملكية الخاصة سيقضي على العداوة والكراهية ونزعة الإيذاء بين البشر، إلا أنه يدرك جيداً أن هذا الاعتقاد إنما يتأسس على «تجاهل مثالي» للطبيعة البشرية وعدوانيتها المتجذرة. لا داعي هنا للتذكير، كما فعل فرويد، بتلك الكراهيات العريقة في تاريخ البشرية: الكراهية ضد اليهود، الكراهية الصليبية، ومعاداة السامية في ألمانيا، ولنضف إليها العنصرية ضد السود، لا داعي لهذا النوع من التذكير؛ إذ يكفي أن نرى، مع فرويد في العام 1929 (العام الذي ظهر فيه كتابه «الحضارة ومنغّصاتها») «كيف أن محاولة إرساء الأسس لحضارة شيوعية جديدة في روسيا تجد نقطة ارتكازها السيكولوجية في اضطهاد البورجوازيين، وكل ما هنالك أننا نتساءل بقلق عما سيفعله السوفيت بعد إبادة بورجوازييهم عن بكرة أبيهم؟»[1]. لم يُجِب فرويد عن هذا السؤال الأخير لكننا نستطيع الاستنتاج أن الخطوة التالية بعد «إبادة البورجوازيين عن بكرة أبيهم» هي البحث عن ضحايا جدد تحل بهم، في كل مرة، لعنة الكراهية، ويجري تحويلهم، باستمرار، إلى أهداف محتملة للإبادة المتجددة! عجلة الكراهية، إذاً، لن تتوقف. هذا ما يمكن استنتاجه من كتاب «الحضارة ومنغّصاتها».

إذا كان هذا حال الغريزة العدوانية فكيف نتحدث عن «كبت الكراهية»؟ أليست الكراهية هي السليل المباشر لهذه الغريزة العنيدة والتي لا يمكن اقتلاع جذورها من الطبيعة البشرية؟ كان فرويد

(1) المرجع نفسه، ص77.

واضحاً في حديثه عن غريزية العدوانية والكراهية عند الإنسان، كما كان واضحاً في حديثه عن استعصاء هذه الغريزة على الانقياد والتحكّم، وعن مقاومتها العنيدة لكل المحاولات التي استهدفت إضعافها وضمورها، وعن عبثية كل الجهود التي بذلت، في تاريخ التحضر البشري، بغاية محو هذه الغريزة من الوجود، فلا القانون كان قادراً على قمعها لكونه لا يستطيع أن يطال تلك التجليات «الأعظم حذراً وإرهافاً وخفاء للعدوانية البشرية»[1]، ولا البشر، من جهتهم، كانوا قادرين على مقاومة نداء هذه الغريزة المتجذرة في كيانهم وطبيعتهم.

الحديث عن «كبت الكراهية» لا يعني أن الكراهية سوف تضمر وتفنى، ولا أنها سوف تقتلع من جذورها، كما أن «كبت الكراهية» لا يعني أن البشر أجمعين ستنتابهم حالة من تأنيب الضمير في كل مرة يقدمون فيها على إيذاء أحد أو يستهدفونه بالكراهية والتحقير والإهانة. إلا أن هذا لا ينبغي أن يحجب عنا ثقل الكبت الخارجي الذي صار يتربص بأي ظهور علني لهذه الكراهية. مما يعني أن البشر لن يعودوا، بعد اليوم، أحراراً في التعبير الحر والمنفلت عن كراهيتهم وإهاناتهم بحق الآخرين، وأن التجليات العلنية لهذه الكراهيات المنفلتة لن تمرّ من دون قصاص. وهو قصاص خارجي ولكنه فاعل في تضييق الخناق على التعبير العلني عن هذه الكراهيات التي لم يعد أمامها سوى التحايل على الكبت أو التعبير عن نفسها خلسة وفي الخفاء وتحت أسماء مستعارة، تماماً كما يحدث مع

(1) المرجع نفسه، ص74.

اللصوص والسُّراق، فلا أحد يدّعي أن تجريم السرقة ونفور المجال العام منها سوف ينهي السرقة ويقضي على جميع السّراق، إلا أن أحداً من هؤلاء لم يعد قادراً على السرقة جهاراً نهاراً، فلم يبق أمامه سوى التحايل على القانون واستغفال الرأي العام أو السرقة اللصوصية في الخفاء وبعيداً عن الأنظار. وهذا ما حصل مع الكراهيات المنفلتة، حيث تضافرت مجموعة قوى خارجية عملت على كبت تجلياتها العلنية، فكانت النتيجة أن الكراهية لم تنقرض، إلا أنها لم تعد كما كانت من قبل، بل أصبح على أصحابها أن يهيّئوا أنفسهم لأصعب أنواع التضييق والإزعاج والتهديد والأذى الذي سوف يستهدفهم في كل مرة يغامرون بإرخاء العنان لغريزتهم العدوانية ولكراهياتهم المنفلتة.

- 5 -

يحتاج مفهوم الكبت الفرويدي إلى نقله إلى خارج الذات، إلى خارج العالم الداخلي للفرد من أجل العودة به إلى أصله الجينولوجي القديم، وإلى سيرته الأولى حين كان قمعاً خارجياً تمارسه السلطات الخارجية على الأفراد. هل هذا دليل على أن البشرية عجزت عن استدماج هذا الكبت داخلياً في صورة «الأنا الأعلى» والضمير الأخلاقي كما حصل مع الغريزة الجنسية؟ يحتمل هذا السؤال الإجابة عنه بالنفي والإيجاب معاً، وتاريخ البشر وواقعهم يسمحان بمثل هذه الإجابات المتعارضة؛ بدليل أن البشر كانوا وما زالوا يكرهون بكل جرأة ومن دون تأنيب ضمير، فما زلنا إلى اليوم نرى العنصريين

والطائفيين والشوفينيين والنازيين الجدد وكارهي النساء والمثليين والأجانب وهم مسلحون بكامل حقدهم العريق الذي لا ينطفئ ولا يهرم بتقادم الزمن. وما زالت ذكرى مروة الشربيني، المصرية الجنسية، حاضرة وقريبة منا، يوم دفعت الكراهية العمياء ألكس دبليو، الألماني الجنسية الروسي الأصل، إلى طعنها «طعناً وحشيّاً» وبدم بارد، مما أودى بحياتها في 1 يوليو 2009 أمام نظر محكمة دريسدن (في ألمانيا) وهي تنظر في قضية إساءته وإهانته لها بدافع كراهية المسلمين. إلا أن علينا أن نعترف، في المقابل، بأنه ما زال هناك كثيرون ينتابهم تأنيب الضمير لمجرد إهانة لفظية تصدر منهم تجاه شخص ما.

لا يعني وجود ألكس دبليو وأمثاله فشلاً تاماً في استدماج السلطة داخلياً، كما أن وجود الناس الطيبين سريعي الانجراح والتأثر لا يعني أن الحضارة نجحت، بشكل كامل، في استدماج هذه السلطة داخلياً. ومع هذا، فإن وجود أمثال هؤلاء البشر المتناقضين إنما يعني أن الرهان لم يعد معلّقاً على الكبت الداخلي، أو على قدرة البشر على استدماج السلطة داخلياً في صورة «أنا أعلى» يقمع أي رغبة في إيذاء الآخرين وأي اندفاعة كراهية تتخلّق في نفوسهم. وبدل هذا أصبح الرهان معلّقاً على قدرة الكبت الخارجي على إضعاف ومحاصرة كل أنواع الكراهيات المنفلتة التي أصبحت، اليوم، تواجه أشكالاً متفاوتة من الكبت والقمع الخارجيين.

ولمعرفة هذا النوع من الكبت سيكون علينا الانعتاق من الطابع النفسي الداخلي لمفهوم الكبت الفرويدي. فكبت الكراهية كبت خارجي، والصراع الذي ينجرّ وراءه خارجي أيضاً. وبدل أن تكون

النفس (العالم الداخلي) ساحة الكبت وموقع صراعه ومقاومته، سيصبح المجال العام هو ساحة هذا النوع من الكبت والصراع والمقاومة. ولكي نفهم هذه النقلة من النفس إلى المجال العام، سوف أستعين بمثال تشبيهي استعان به فرويد في إحدى دروسه لتوضيح طبيعة الكبت ومواقع الشعور واللاشعور والمقاومة داخل النفس. يقول: «لنفترض أن في قاعة المحاضرة هذه وضمن هذا الجمع من المستمعين الهادئين المنتبهين يوجد شخص يضايقني بسلوكه ويدخل البلبلة بضحكات غير لائقة وبثرثرته أو بضربه الأرض برجليه. فأصرخ أني لا أستطيع مواصلة التدريس والحالة تلك. فينهض عند ذلك بعض المستمعين الأقوياء وبعد مصارعة قصيرة يُلقون بذلك الشخص في الرواق مطروداً «مكبوتاً» وأستطيع مواصلة محاضرتي. ولكن - اتقاء لوقوع البلبلة من جديد في صورة ما إذا حاول المطرود الدخول إلى القاعة يذهب الأشخاص الذين هبّوا لإعانتي ويُسندون كراسيهم إلى الحائط مكونين بذلك مقاومة»[1]، إلا أن المشكلة لم تنته، فمن المتوقع أن يقوم المطرود بمشاغبته وإحداث ضجيجه في الخارج، وقد يصرخ «ويضرب بالباب بعنف ويفسد هكذا جوّ المحاضرة أكثر مما فعل في المرة السابقة»[2].

وبحسب فرويد فإن قاعة المحاضرات هي ساحة الوعي،

---

(1) سيغموند فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي، ترجمة: رضا بن رجب وعبد الرزاق الحليوي، (تونس: دار المعرفة لنشر)، ص48-49.

(2) المرجع نفسه، ص51.

والرواق خارج القاعة يمثّل اللاوعي، والشخص المزعج يمثّل الرغبات المزعجة المكبوتة، وعملية الطرد هي عملية الكبت، وضجة المطرود في الخارج تمثّل ضجة الرغبات المكبوتة في اللاشعور والتي لا تفنى بسبب الكبت، بل تبقى تتربص متحينة الفرصة للظهور. هذا هو حال الكبت الفرويدي وتطوره وعناصره وساحته. أما كبت الكراهية فله شأن آخر، فالمجال العام يمثّل الوعي، وأروقته وقنواته الخفية وأدواته مجهولة المصدر تمثل اللاوعي، والكراهية هي الرغبة الآثمة المزعجة التي تُطرد (تُكبت) خارج المجال العام لتستقرّ في ساحات الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي والبيانات والكتيبات والكاسيتات والأقراص الممغنطة مجهولة المصدر (لاوعي المجال العام). وكما يحدث في الكبت الفرويدي، فإن المشكلة لا تنتهي بالكبت، فالمطرود يعاود الظهور والإزعاج ويحدث الضجة والبلبلة وهو في موقعه وساحته. كما يحدث أن يعود المكبوت للظهور في ساحات المجال العام (الوعي) إما بصورة مواربة، وإما متنكراً ومقنّعاً. وهذه حالة من التحايل على الوعي ليكون صاحب الكراهية في مأمن من المساءلة القانونية والعامة. وأحياناً يعود المكبوت بصورة سافرة جلية وغير محتملة، وغالباً ما يحدث ذلك في لحظات الطوارئ والأزمات والاضطرابات الكبرى بحيث تضعف قوة المجال العام فيعجز عن كبت الكراهية ومقاومة عودتها المتفجرة. حدث هذا مع الكراهية المتبادلة التي أسفرت عن نفسها بين عموم السنّة وعموم الشيعة بعد غزو العراق في أبريل 2003، كما تكرر ذلك في الكراهية المتبادلة بين عموم الجزائريين وعموم المصريين بعد مباراة كرة القدم التي جمعت فريقي

البلدين في التصفيات المؤهلة لنهائيات كأس العام 2010[1]. وبالتأكيد حدث أكثر من ذلك منذ اندلاع حوادث «الربيع العربي» في كل البلدان العربية، بين السنّة والشيعة، بين السنّة والعلويين، بين المسلمين والأقباط، بين العلمانيين والإسلاميين، بين العرب والإيرانيين، بين حرّاس النظام القديم والمطالبين بالتغيير.

إلا أن هذه العودة المتفجرة للمكبوت لا يمكن أن تُفهم إلا في أوضاع يكون فيها المجال العام هشّاً أو خاضعاً وتابعاً للدولة. فحين تُرخي الدولة قبضتها عن المجال العام نتوهم أنه أصبح قوياً وحرّ نفسه، إلا أن عودة الدولة لإحكام قبضتها عليه مرة أخرى تكشف حقيقة عجزه وتابعيته وذيليته. أقول هذا، لأنه لا يتصور عودة متفجرة للمكبوت ليعبّر عن نفسه بحرية وجلاء في المجال العام إلا بضرب من ضروب التواطؤ الخفي بين الدولة وقوى الكراهية وتجّارها. وقد يعبّر هذا التواطؤ عن نفسه في صورة تحريض الدولة الخفي على الكراهية وتداولها، أو في صورة القبول والإقرار الضمنيين، وذلك حين تلتزم الدولة الصمت وتغض نظرها عن عمليات إنتاج الكراهية وتداولها ضمن حدودها بحيث يفلت تجار الكراهية من أي عقاب يستحقونه. وهذا يكشف حقيقة مهمة، وهي أن موقف الدولة من

---

(1) اللافت في هذه الكراهية التي انبثقت فجأة بين الشعبين الجزائري والمصري أنها كانت أشبه بمثير أو محفّز لكراهية نخبوية لم تكن متوقعة حيث انخرط بعض الإعلاميين والفنانين والكتّاب في هذه الكراهية دون تحرّج، وأكبر مفاجأة في هذا السياق هو الروائي يوسف زيدان، صاحب رواية «عزازيل»، ومقالته «ذكريات جزائرية» المنشورة في جريدة «المصري اليوم» بتاريخ 25 نوفمبر 2009.

الكراهية موقف تكتيكي يقوم على المصلحة أساساً، في حين أن موقف المجال العام موقف مبدئي لا يتقلب بتقلب المصالح.

إن التمييز بين الدولة والمجال العام تمييز ضروري؛ لأنه شرط أولي لظهور المجال العام. إلا أن هذا لا ينبغي أن يحجب عنا حقيقة مهمة، وهي أن نشوء الدولة هو الذي سمح بظهور المجال العام، فالدولة التي ربطت جميع مواطنيها بشبكة عمومية من الروابط، وأتاحت لهم فرصة اللقاء والتواصل في مساحات ومواقع عمومية لا تخضع لملكية خصوصية لا لأشخاص ولا لجماعات أو طوائف أو قوميات، هذه الدولة هي التي مهّدت الطريق أمام نشوء المجال العام. وقد تضافر هذان القادمان الجديدان معاً، الدولة والمجال العام، من أجل «كبت الكراهية»، وتضييق الخناق على المجاهرة علناً بالكراهيات المنفلتة وأشكال الاستفزاز والتحقير والسخرية والإهانة وتشويه السمعة والتحريض.

لقد فرضت الدولة وجودها كمجموعة من الانضباطات العمومية على الجميع، وصار بإمكانها، وبقوة القانون وأجهزة الأمن الخاضعة لها، أن تحظر على مواطنيها (وجميع المقيمين على أراضيها) إنتاج كل أشكال الكراهيات المنفلتة وتداولها، بحيث صار أي تعبير علني (بالقول أو الكتابة أو الرسم أو الإشارة أو السلوك) عن هذا النوع من الكراهيات يعدّ من الجرائم التي تضع صاحبها تحت طائلة المساءلة القانونية، وإذا ما أدين بهذه الجريمة ستطبق عليه العقوبات المقررة بالغرامات المالية أو حتى بالحبس لمدد زمنية تختلف من دولة إلى أخرى. وفي البحرين، على سبيل المثال، ينص قانون العقوبات في المادة (172) بأنه يعاقب بالحبس

مدة لا تزيد عن سنتين وبالغرامة التي لا تزيد عن مائتي دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين «كل من حرّض بطريق من طرق العلانية على بغض طائفة من الناس أو الازدراء بها، إذا كان من شأن هذا التحريض اضطراب السلم العام»، فيما تخفف المادة (309) هذه العقوبة إلى الحبس مدة لا تزيد عن سنة أو بالغرامة التي تزيد عن مائة دينار، وذلك بحق كل «من تعدى بإحدى طرق العلانية على إحدى الملل المعترف بها أو حقّر من شعائرها»، وتنص المادة (310/ 1، 2، 3) على العقوبة ذاتها بحق كل «من طبع أو نشر كتاباً مقدساً لدى أهل ملة معترف بها» بقصد التحقير من «أحكامه وتعاليمه»، وبحق كل «من أهان علناً رمزاً أو شخصاً يكون موضع تمجيد أو تقديس لدى أهل ملة»، وبحق كل «من قلّد علناً نسكاً أو حفلاً دينياً بقصد السخرية منه». كما تجرّم المادتان (364) و(365) القذف العلني والمساس بالعرض وخدش الشرف والسمعة والسبّ. وتجرّم المادة (370) نشر الأخبار والصور والتعليقات المتصلة بالحياة الخاصة والعائلية إذا كان من شأن نشرها الإساءة إليهم. كما تنص المادة (38) من مرسوم بقانون رقم (47) لسنة 2002 بشأن تنظيم الصحافة والطباعة والنشر، على التزام «الصحفي بالامتناع عن الانحياز إلى الدعوات العنصرية أو التي تنطوي على ازدراء الأديان أو الدعوة إلى كراهيتها أو الطعن في إيمان أو ترويج التمييز أو الاحتقار لرأي طائفة من طوائف المجتمع». وتعاقب المادة (69) بغرامة لا تزيد عن ألفي دينار كل من نشر ما من شأنه «التحريض على بغض طائفة أو طوائف من الناس، أو على الازدراء بها».

أصبحت الكراهيات المنفلتة والإهانات والتحقيرات جرائم يعاقب عليها. وهذا تجريم تجده في البحرين كما تجده في معظم دول العالم اليوم، تجده في الهند التي تجرّم قوانينها أي تعبير يعدّه شخص ما إساءة لدينه أو يكون سبباً في اضطراب الهدوء العام، وفي البرازيل التي ينصّ دستورها على تجريم العنصرية وخطاب الكراهية، وفي كندا التي تعدّ التحريض على كراهية جماعة من الجماعات إساءة تضع صاحبها تحت المساءلة القانونية، وفي فرنسا التي تحظر المطبوعات التي تهين وتحقّر وتحرّض على العنف والكراهية بحق شخص أو جماعة من الأشخاص بسبب العرق أو القومية أو الدين أو الجنس أو الميول الجنسية، وفي ألمانيا التي تجرّم التحريض العلني على الكراهية والتحقير وتشويه السمعة حتى لو صدرت من غير المواطنين الألمان، وفي صربيا التي تصل عقوبة الاستفزاز العرقي والحقد الديني إلى السجن عشر سنوات. أما في الدنمارك، البلد الذي فجّر أزمة الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للرسول، فينص قانونها الجنائي على معاقبة «كل شخص يسخر أو يستهزئ علناً بأي من العقائد الدينية أو الشعائر التعبدية الخاصة بأي جماعة دينية متواجدة بصورة قانونية داخل البلد» (المادة 140)، كما ينص، في مادة أخرى، على أن «أي شخص يقوم بصورة علنية أو بهدف النشر على نطاق واسع، بالتصريح أو بالإدلاء بمعلومات من شأنها أن تكون مصدر تهديد لجماعة من الأفراد، أو تجعلهم مثار تهكّم أو احتقار، وذلك بسبب الجنس أو اللون، أو الأصل القومي أو العرقي، فإنه بذلك يعرّض نفسه للغرامة أو السجن مدة غير محددة، شرط ألا تزيد على عامين»

(المادة 266)[1]. وهذا تجريم ستجده، كذلك، في أستراليا وإيرلندا والمملكة المتحدة وهولندا والنرويج وفنلندا والسويد وسويسرا وكرواتيا والنمسا ونيوزلندا وسنغافورة وجنوب أفريقيا وتركيا والأردن ومصر والكويت وغيرها[2].

لم يكن هذا التجريم معهوداً بهذه الصورة المشددة والمعممة في كل تاريخ البشرية، لكنه اليوم أصبح حالة عامة، فلم تعد القوانين تتسامح مع الكراهيات المنفلتة وأشكال الإهانة والتحقير والاستفزاز، ولا مع التحريض على الكراهية والعنف والتمييز بين الناس بسبب الدين والعرق واللون والقومية والجنس والميول الجنسية والإعاقة. وينبغي الاستدراك هنا؛ لأن هذا لا يعني أننا سنحتفل قريباً بنهاية الكراهية وانقراضها، فهذا مطلب بعيد المنال، ولكن الثابت أن البشر لم يعودوا، بعد هذا التقنين المعمم، أحراراً في إنتاج كراهياتهم المنفلتة والمجاهرة بها وإشهارها علناً كما يشاءون وفي أي وقت ومكان ومناسبة، فهذه القوانين لهم بالمرصاد ويمكن أن تشهر في وجههم مع أي خطاب كراهية يصدر عنهم، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى. فنحن نتذكر في البحرين أن وزير العدل والشؤون الإسلامية، وبناء على طلب من النيابة العامة، طلب من رئيس مجلس

---

(1) نقلنا هاتين المادتين من مقال لحافظ أبو سعده، الأمين العام للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ويمكن الاطلاع على المقال كاملاً على هذا الرابط: http://www.eohr.org/ar/articles/2008/pr0228.shtml

(2) للتوسع في موضوع تجريم الدول لخطاب الكراهية يمكن الاطلاع على مادة **(Hate speech)** في موسوعة (Wikipedia) على الرابط التالي:
http://en.wikipedia.org/wiki/Hate_speech

النواب في فبراير 2009 رفع الحصانة البرلمانية عن أحد النواب السلفيين، وذلك بعد أن قام مواطنون برفع دعوى ضد هذا النائب تتهمه بالقذف والسب والتحقير والتحريض على كراهية طائفة من طوائف المجتمع في خطب الجمعة، وخاصة خطبة الجمعة في 2 يناير 2009 والتي تحدث فيها عن «صهاينة البحرين». وقبل هذه الدعوى التي لم تأخذ مجراها إلى القضاء لكون مجلس النواب قد رفض رفع الحصانة عن النائب، كان قد سبق لوزير العدل والشؤون الإسلامية أن اتخذ قراراً بإيقاف هذا النائب عن الخطابة ونقله من جامع إلى آخر.

وفي باكستان حُكم على الكاتب والأستاذ الجامعي الباكستاني يونس شيخ بالإعدام في أغسطس 2001 بعد اتهامه بالكفر بسبب ما قيل عن إهانته الرسول في محاضراته الجامعية، ثم أطلق سراحه ليُحكم عليه في 11 أغسطس 2004 بالسجن مدى الحياة بسبب كتابه «شيطان مولوي» الذي اعتبرته محكمة كراتشي مسيئاً للإسلام. وقبل هذا كانت الحكومة الباكستانية قد أغلقت صحيفة «فرونتير بوست» اليومية الصادرة باللغة الإنجليزية في مدينة بيشاور في يناير 2000 لكونها نشرت مقالة تنتقص من الرسول. وفي 2006 فُصل مدير جريدة شيحان الأردنية بعد نشر الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية المسيئة للرسول، واعتقل اثنان من الصحفيين الأردنيين لمدة شهرين بتهمة الإساءة «للمشاعر الدينية». وفي نوفمبر 2008 كان الخطيب محمد باقر الفالي قد تسبب في أزمة سياسية في الكويت على خلفية دخوله البلاد بعد صدور حكم قضائي أولي يقضي بإبعاده عن البلاد بسبب خطبه الدينية التي قيل إنها تنطوي

على «سبّ للصحابة» و«إثارة الفتن الطائفية». وفي 19 ديسمبر 2009 أوقفت الحكومة الكويتية بثّ قناة «السور» الخاصة إثر قيام الآلاف من أبناء القبائل في الكويت بالاعتصام احتجاجاً على برنامج تلفزيوني بُثّ على هذه القناة وتضمّن إهانات للبدو وأبناء القبائل. وفي العام 2009 طلبت محكمة في أمستردام باتخاذ الإجراءات القانونية ضد جيرت فيلدرز، زعيم «حزب الحرية» اليميني المتطرف ومنتج فيلم «فتنة» 2008، بتهمة التحريض على الكراهية ضد الإسلام والمسلمين، كما مثُل فيلدرز أمام المحكمة مرة أخرى بتاريخ 20 يناير 2010 بتهمة التحريض على كراهية المسلمين. وفي فرنسا أدين كثير من الكتّاب بتهمة معاداة السامية وإنكار الهولوكوست، وحين قام تلفزيون المنار التابع لحزب الله بعرض مسلسل «الشتات» في 2004، اعتبر ذلك تحريضاً على كراهية اليهود، فاتخذت المحكمة الإدارية العليا بفرنسا قراراً بمنع تلفزيون المنار من البث داخل فرنسا بتهمة معاداة السامية والتحريض ضد اليهود، وذلك وفقاً للقانون الفرنسي للتلفزيون الصادر في العام 1986، والذي ينص على «منع أي عملية تحريض على الكراهية والحقد، خصوصاً بسبب الدين أو العرق». وفي 2008 أدانت المحكمة الفرنسية بريجيت باردو، الممثلة والمدافعة عن حقوق الحيوان، بجريمة التحريض على الكراهية العنصرية ضد المسلمين، وذلك في رسالة بعثتها هذه الممثلة إلى نيكولا ساركوزي، وزير الداخلية آنذاك، تدافع فيها عن الحيوانات التي تتعرض للإذلال والإهانة قبل أن يذبحها المسلمون في «عيد الأضحى»، وتشير في الرسالة إلى أن المسلمين «دمرونا ودمروا

بلدنا بهذه المشاهد». وفي العام 2008، اعتقلت حكومة ولاية أوتار براديش بشمال الهند فارون غاندي، حفيد رئيسة وزراء الهند الراحلة أنديرا غاندي والمرشّح عن الحزب الهندوسي القومي «بهاراتيا جاناتا»، بتهمة «الإدلاء بتصريحات معادية للمسلمين»، ولم يطلق سراحه إلا بعد أن قضت المحكمة العليا في الهند بإسقاط التهمة عنه. وفي تركيا يواجه الروائي الفرنسي من أصل تركي نديم غورسيل منذ العام 2008 خطر السجن لسنة أو لثلاث سنوات بتهمة التحريض على الكراهية الدينية، وذلك وفق المادة 216/ 1 من قانون العقوبات التركي، والتي تجرّم التحريض «على الكراهية العرقية والدينية والطائفية»، ويُتهم غورسيل، في هذه الدعوى، بالإساءة إلى الإسلام والتحريض على الكراهية الدينية في روايته «بنات اللّه» الصادرة بالتركية في العام 2008. وفي العام 2005 سُجن دافيد إيرفنغ، الكاتب والمؤرخ البريطاني، في النمسا بسبب موقفه الإنكاري من المحرقة اليهودية وتبرئته للنازيين من تهمة ارتكاب هذه المحرقة. وفي النمسا كذلك، فتحت السلطات، في العام 2008، تحقيقاً حول تورّط سوزان وينتر، نائبة يمينية في البرلمان، بالتحريض على الكراهية العرقية من خلال تصريحاتها المسيئة للنبي محمد والمسلمين، وذلك حين وصفت النبي بأنه «طفل شاذ كتب القرآن خلال نوبات صرع»، وحين قالت: إن الإسلام يجب أن «يلقى به خارج النمسا إلى ما وراء البحر المتوسط حيث جاء». وفي فبراير 2009 احتجّ الفاتيكان ومجموعات مسيحية داخل إسرائيل لدى الحكومة الإسرائيلية على عرض تلفزيوني إسرائيلي يسخر من المسيح ومريم العذراء وبُثّ

على القناة الإسرائيلية العاشرة، فبادرت الحكومة الإسرائيلية إلى الاتصال بالقناة التي قدّمت اعتذارها للمسيحيين وتعهّدت بعدم بثّ هذه المواد مرة أخرى. والأمثلة على ذلك كثيرة وأكبر من أن تحصى.

وإذا ما غفا القانون وتكاسلت أجهزة الدولة ومؤسساتها عن ملاحقة الكراهيات المنفلتة وأصحابها، فإن قوى المجال العام لا تغفو، وهي ترصد وتحرّض الرأي العام ضد كل هتك واضطراب واستفزاز يتعرض له المجال العام والسلم العام بسبب خطابات الكراهية والتحريض والتحقير أو حتى ما يفهم على أنه كذلك. وهنا لا تقوم الدولة، بأجهزتها وقوانينها، بدور الردع وكبت الكراهية، بل تتصدى قوى المجال العام لذلك من خلال تحركات وتظاهرات واعتصامات واحتجاجات ومقاطعات وتهديدات وبيانات ومطالبات عامة تجري على الأرض أو تتوسّل بوسائل الإعلام لإيصال صوتها. وهي وإن لم يكن لها صفة الرسمية، إلا أنها تمتلك من القوة ما يؤمّن لها النفوذ والتأثير وفاعلية الردع. ويمكننا، هنا أيضاً، أن نسرد الكثير من الأمثلة على القوة الردعية التي تمتلكها قوى المجال العام في مناطق متنوعة حول العالم. وهذه عينة منها: في أبريل 2000 صدر، في باريس، كتاب بعنوان «حَمْلة فرنسا» La Campagne de France للكاتب والروائي الفرنسي رينو كامو، وانطوى الكتاب على بعض المقاطع التي وصفت باللاسامية والعنصرية ضد يهود فرنسا الذين يقول رينو كامو إنهم يسيطرون على أجهزة الإعلام والثقافة في فرنسا. الناشر الذي اعتاد نشر كتب كامو (POL) رفض نشر هذا الكتاب، فقامت دار فايار بنشره، وطُرح للتداول في أبريل 2000.

تعرّض، بعدها، الكتاب وصاحبه لحملة واسعة من الانتقاد والاستنكار، بدأت بوزيرة الثقافة الفرنسية آنذاك، كاثرين تاسكا، التي وصفت الكتاب بأنه «صادم ومقلق بصورة عميقة»، وتصاعدت بعد أن قام نخبة من المثقفين الفرنسيين بتوقيع عريضة تنتقد الكتاب وتصف مقاطعه العنصرية بالإجرامية والتحريضية ضد اليهود، ونشرت العريضة في صحيفة «لوموند» في 25 مايو 2000، وكان من بين الموقّعين عليها كلود لانزمان وجاك دريدا وفيليب سولرز. وفي أشهر قليلة نشرت حوالي 300 مقالة تتناول هذه القضية، ومعظمها تهاجم رينو كامو وكتابه. بعد كل هذا، اضطرت دار النشر إلى سحب الكتاب من الأسواق قبل أن تتدخل الدولة ويقول القضاء كلمته، ثم أعيد الكتاب للتداول في يوليو 2000 بطبعة معدّلة ومشذّبة وتضم بين دفتيها عشر صفحات بيضاء!

من بين الحوادث الكاشفة في هذا السياق حادثة طرد نجمة تلفزيون الواقع البريطانية «جيد جودي» من برنامج «الأخ الأكبر»، بعد أن صوّت الجمهور في يناير 2007 على طردها على إثر اتهامها بالعنصرية والتعدي اللفظي على نجمة السينما الهندية «شيلبا شيتي»، الأمر الذي أثار احتجاجاً واسعاً في بريطانيا والهند، كما قام حوالي 40 ألف شخص برفع شكاوى إلى المنظمات الحقوقية بهذا الشأن، وتصدرت هذه الإساءة عناوين الصحف في بريطانيا والهند. وفي العام 2006 قررت «دار مالينغ للنشر» سحب كتاب يستخدم من قبل العديد من المعلمين بالمدارس العمومية الدنماركية من الأسواق، بعد أن كشفت صحيفة «بوليتكين» اليومية أن الكتاب يحتوي على معلومات تسيء للإسلام والمسلمين، ويتناول الكتاب الإسلام تحت

عنوان «الإسلام والإرهاب». ونتذكر حجم التغطية الإعلامية الإيجابية التي أعقبت تكليف الشيخ عادل الكلباني بإمامة الحرم في العام 2008، ولم يمض عام واحد على هذا التكليف حتى خلت قائمة أئمة الحرم من اسم هذا الرجل، مما حمل كثيرين على قراءة ذلك على أنه إبعاد وإقالة له من إمامة الحرم بعد الاحتجاج الشيعي العام في المنطقة الشرقية ضد تصريحه المؤذي بحق الشيعة في برنامج «في الصميم» على الـBBC بتاريخ 4 مايو 2009، وذلك حين قال إن «علماء الشيعة كفرة»، و«عامتهم مغرر بهم»، وإنه لا يحق للشيعة «دخول هيئة كبار العلماء في السعودية». ولنا هنا أن نعيد التذكير بحادثة هيفاء وهبي وحكايتها مع تعبير «القرد النوبي»، وحادثة بوب غرانت، وحادثة جون إموس.

لم تعد مناهضة الكراهيات المنفلتة حكراً على الأعراق والطوائف التي عانت تاريخياً من كراهيات عريقة استهدفتها كما هو حال السود واليهود والشرقيين والنساء، بل إن كل الجماعات اليوم لم تعد تحتمل كراهية توجّه إليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بما فيها الجماعات الجديدة، والمثليون مثال واضح على قدرة الجماعات الجديدة على مقاومة خطاب الكراهية وكبته خارجياً، فنحن نتذكر أن لقب ملكة جمال كاليفورنيا قد سحب في العام 2009 من كاري بريجين، بعد أن أثارت ضجة واسعة بتصريحها أثناء المسابقة في أبريل 2009 حين سئلت عن رأيها في الزواج المثلي، فقالت إنها «تعارضه»، وهو ما اعتبر خطاب كراهية ضد المثليين. ويمكن، بالمثل، أن نشهد، اليوم، ضجة كبيرة تحدث بسبب تصريح أو عرض تلفزيوني يعتبر مسيئاً بحق ذوي الاحتياجات الخاصة، أو

بحق المرضى النفسيين، أو بحق البدناء، أو بحق فئة مهنية معينة مثل المعلمين أو الأطباء أو المعالجين النفسيين أو غيرهم.

هذا يعني أن الناس لم يعودوا أحراراً في إنتاج كراهياتهم المنفلتة وتداولها، فقد جرى تقنين هذا النوع من التعبير عن المشاعر الكريهة، كما أصبح المجال العام ينفر ويشمئز من هذه التعبيرات الجارحة. ثم إن الناس لم يعودوا مضطرين لتحمّل كراهيات تستهدفهم وتجرح مشاعرهم في الصميم.

لقد سمحت العزلة التاريخية والفوضى وحالة اللادولة التي كانت تعيشها المجتمعات وانعدام المجال العام أو ضعفه، كل هذا سمح بوجود جماعات معزولة تمكنت من تبادل الكراهية فيما بينها من دون كوارث وأزمات كبرى، كما سمح بوجود جماعات قوية ومهيمنة من جهة، وجماعات ضعيفة ومهمّشة من جهة أخرى، مما أتاح للجماعات الأولى فرصة إشهار كراهيتها علناً ضد الآخرين من دون خوف أو تحرّج وحتى من دون توقّع الرد المضاد، في حين كان قدَر الضعفاء أن يتلقوا الضربات ويكتموا بنار كراهيتهم وحقدهم في صدورهم وداخل فضاءاتهم المغلقة دون أن تكون لهم القدرة على المجاهرة بذلك علناً. كان هذا هو الحال في الماضي، إلا أنه تغيّر اليوم، وأصبح بإمكان الضعفاء، في كثير من المجتمعات، إما التوسّل بالقانون وقوى المجال العام لمناهضة الكراهيات التي تستهدفهم وكبتها، وهم، في الغالب، ينجحون في مسعاهم، وإما الرد على الكراهية بكراهية مضادة وقد تكون أعظم من الأولى. وهذا ما خلق نوعاً جديداً من توازن رعب الكراهية، وهو توازن رعب يقوم على هذا المنطق: كل كراهية لن تمر من دون حساب، بل سيرد عليها

بكراهية مضادة[1]. ولا ينبغي استسهال هذا النوع من توازن الرعب

---

(1) لا ينبغي، بالطبع، أن ننسى أننا ما زلنا نشهد حتى اليوم حركة تداول حرة نوعاً ما لأشكال متنوعة في قسوتها من كراهيات تأتي في غير أوانها وتستهدف بعض الجماعات والفئات الضعيفة في المجتمع. والغريب أن هذا التداول يجري من دون رقيب ومن دون تحرّك من قبل قوى المجال العام، بل قد تكون هذه القوى هي مصدر هذا النوع من الكراهية. الأمر الذي يكشف عن مدى هشاشة المجال العام أو تفتته وانقسامها. خذ، مثلاً، ذلك الحديث الساخر الذي لا يخلو من كراهية وانتقاص بحق الهنود في الدراما الخليجية التلفزيونية والمسرحية، وقد صارت الكوميديا (والكلام ينسحب على النكات كذلك) واحدة من الحيل المعهودة التي تتوسّل بها صناعة الترفيه الإعلامي للتعبير عن كراهيتها ضد الفئات الضعيفة في المجتمع. وما تقوم به صناعة الترفيه الخليجية تجاه الفئات الضعيفة تقوم به، كذلك، صناعة الترفيه الأمريكية، ولكنها تقوم به، هذه المرة، تجاه المسلمين والعرب والخليجيين أنفسهم. وفي البحرين، هناك حديث لا يخلو من استفزاز وعنصرية بحق البحرينيين حديثي التجنّس، بل صار خطاب الكراهية المستفز لا يتورّع عن وصف «المجنسين» بأقذع الأوصاف. تجد هذا الخطاب حراً منتعشاً على صفحات الجرائد، ولعل أقذعها ما جاء في أحد أعمدة الرأي بصحيفة «أخبار الخليج» حيث وصف الكاتب «المجنسين» بأنهم «غاصبون» و«أميون» و«جاهلون» و«خوارج» و«دخلاء من الأغراب وشبه الأعراب» و«من معشر الأجلاف» و«ذوو العصبيات الرعوية» (انظر: أخبار الخليج، العدد 11595، الاثنين، 21 ديسمبر 2009). وهذه لغة تجدها، كذلك، في الندوات السياسية، وحتى في الحلقات النقاشية كما حصل في الحلقة النقاشية التي نظمتها جمعية الاجتماعيين في 21 نوفمبر 2009 تحت عنوان «التجنيس: مقاربة موضوعية للمواقف والآثار»، في هذه الندوة قدّم أحد الاقتصاديين، وهو نائب برلماني سابق، ورقة حول الآثار الاقتصادية للتجنيس في البحرين، انتقد فيها التجنيس إلا أنه لم يتردد في وصف جنسيات بعض المجنسين بأنها متخلفة و«غير مثقفة وغير متعلمة» (انظر: صحيفة الوسط، العدد 2634، الأحد 22 نوفمبر 2009، ص10).

خاصة إذا كانت المواجهة بين قوميات وشعوب وجماعات دينية تقدّر أعداد أتباعها بمئات الملايين وبالمليارات. عندئذٍ سيكون مستقبل العالم كله في خطر.

- 6 -

إذا تأملنا كل الكراهيات السابقة فسنكتشف أنها لم تكن كراهيات استثنائية أو فريدة من نوعها، ولم تكن بدعاً في تاريخ الكراهيات، بل هي كراهيات مكرورة، وربما كانت باهتة وهشّة وهزيلة إذا ما قيست بتلك الكراهيات العريقة والقاسية التي عرفها التاريخ. لم تكن عبارة «القرد النوبي»، في أغنية هيفاء وهبي، أقسى ولا أمرّ من تلك الصور النمطية الحيوانية والشهوانية المؤذية التي ألصقت بالسود عامة في المتخيّل العربي طوال العصور الوسطى. فما خطورة عبارة «القرد النوبي» إذا وضعت بجوار عبارة ابن المقفع (ت 142هـ) حين سئل عن الزنج فقال: «بهائم هاملة»، أو عبارة ابن رسته (ت 290هـ) حين وصف سكان جنوب أفريقيا بأنهم «أشدّ سواداً، وشعورهم أشدّ تفلفلاً، وخلقهم أشدّ تشوّهاً (. . .) متوحشي الطبائع، متشبهين في أكثر طبائعهم بالسباع المتوحشة الذعرة»؟ أو ما خطورة هذه العبارة إذا قيست بعبارة شمس الدين الدمشقي (ت 727هـ) وهو يصف سكان خط الاستواء من السود بأنهم «في عداد الوحوش والبهائم، محترقة ألوانهم وشعورهم، منحرفة أخلاقهم وخَلقهم»؟ وإذا كانت أغنية هيفاء وهبي تتحدث عن لعبة على هيئة قرد وصفت بالنوبية، فإن العبارات السابقة تقلب معادلة الوصف بصورة مؤذية وجارحة، فالبشر

السود، هناك، هم البهائم والسباع لا على وجه المجاز والتشبيه، بل إن البعض ينقل عن نصير الدين الطوسي أنه كان لا يجد اختلافاً بين السود والقرود إلا في استقامة القامة![1]. فإذا كانت عبارة أغنية هيفاء وهبي قد أثارت كل هذا الاحتجاج بين النوبيين، فكيف يمكن أن نتصوّر ما سيكون عليه حجم هذا الاحتجاج لو أن النوبيين - ومعهم جميع السود في العالم - قد سمعوا اليوم عبارة نصير الدين الطوسي على لسان مذيع في قناة إعلامية؟

وعلى الصعيد ذاته، فإذا ما وُضعت تعليقات جون دونالد إموس التهكمية أمام الخطاب العنصري في تاريخ الثقافة الأمريكية، فسنكتشف أن عبارة إموس باهتة وهشة ولا وزن لها أمام بشاعة العنصرية العريقة وثقلها في التاريخ الأمريكي. ويمكن القول، كذلك، بأن تصريح عادل الكلباني في برنامج «في الصميم» على الـ(BBC)، تصريح هزيل ولا يرقى إلى مستوى الكراهية المذهبية المرّة التي نجدها، مثلاً، في مؤلفات وفتاوى ابن تيمية وابن كثير وابن عثيمين وحتى ابن جبرين الذي كفّر عامة الشيعة من دون تردد أو استثناء. وعادل الكلباني نفسه كان يعلم أنه لم يأت بجديد في تصريحه السابق، ولهذا تراه يتعجّب من الضجة التي حصلت بعد المقابلة. وفي تصريح لاحق نُشر في صحيفة «سبق» الإلكترونية بتاريخ 10 يونيو 2009، أعاد الكلباني كلامه بشأن تكفير الشيعة، وقال «إنه لم يأت بجديد في تكفير الشيعة فالعلماء منذ ابن تيمية وابن كثير حتى ابن باز وابن عثيمين قد صرحوا بكفرهم»!.

---

(1) انظر: تمثيلات الآخر، ص176-192.

كل هذا صحيح، فلا هيفاء وهبي ولا إموس ولا الكلباني جاءوا بكراهية جديدة تفوق أو تضاهي في أذاها تلك الكراهيات العريقة التي كانت متداولة في التاريخ، إلا أن هذه كراهيات تأتي في غير أوانها. وقد فات هؤلاء أن الظروف تغيّرت، وأن خطاب الكراهية لم يعد يتمتع بالحرية المفتوحة كما كان أيام ابن تيمية وحتى أيام ابن عثيمين. ثمة تحوّل حاسم كان على هؤلاء أن يتكيّفوا معه أو يمضوا، بجهالة أو بعناد، في مواجهة مصيرهم وفقدان وظائفهم أو استقرارهم أو اعتبارهم العام أو حتى حياتهم في بعض الأحيان. وإذا خرجنا من الإطار المحلي أو الإقليمي الذي يطبع هذه الحوادث بطابعه الخاص، فسنجد أن المشهد العالمي يمرّ بالتحوّل ذاته وخاصة بعد أن بدأ المجال العام العالمي في التشكّل بسبب العولمة وبفضل التقدم المذهل في تكنولوجيات الاتصال السريع والفوري. فحين تعولمت الاتصالات تعولمت معها الكراهيات، وأصبحت انعكاسات هذه الكراهيات سريعة، بل فورية في بعض الأحيان.

الفصل الثالث

عولمة الاتصالات وعولمة الكراهيات

- 1 -

كان البشر هم مصدر الكراهية، وهم، في الوقت ذاته، نواقلها وحواملها الأساسيين، وكانت الكراهية وخطاباتها لصيقة بالبشر، تنتقل معهم وعبرهم في رحلتهم الشاقة والطويلة من مصدرها حتى هدفها، إلا أنها تصل، إن كُتِب لها الوصول في نهاية المطاف، مرهقة ومتعبة وهزيلة تماماً كحال البشر ودوابّهم في نهاية الرحلة. لكي تنتقل الكراهية من مكان إلى آخر كان عليها أن تجد بشراً يحملونها في صدورهم أو ذاكرتهم أو في بطون كتبهم ورسائلهم، كما كان يلزمها أن تقطع المسافات الفاصلة بين مصدر الكراهية وهدفها ونقطة وصولها، وكلما بعدت المسافات تأخّر وصول الكراهية، ومن ثمَّ تقادم زمنها، وبهت أثرها. الأمر الذي كان يحدّ من انعكاساتها وتبعاتها:

وهذا ينطبق على الكراهيات المتبادلة بين القارات، وكذلك على الكراهيات المتبادلة فيما بين البلدان والمدن والقرى سواء بسواء، فحين «كانت حادثة خطيرة تحصل في قرية ما، كان لا بد في الغالب من مرور أسابيع قبل أن تسمع بها بقية مناطق البلاد، وكان هذا يحدّ

من انعكاساتها. أما اليوم فالعكس هو الصحيح، إذ إن الإدلاء بتصريح أرعن عند الظهر قد يكون ذريعة لحصول مذبحة مساء اليوم ذاته وعلى بعد عشرة آلاف كيلومتر من هناك»[1].

لم يكن التصاق الكراهيات بالبشر بلا فوائد، فقد حدّ هذا الارتباط من حركة الكراهيات، وجعلها بطيئة وثقيلة تماماً كما كانت حركة البشر آنذاك. ولهذا فحينما تصبح حركة انتقال البشر ميسرة وسريعة، فإن علينا أن نتوقع إيقاعاً مماثلاً لحركة انتقال الكراهيات وانعكاساتها. إلا أن الذي حصل فاق هذا التوقع الذي أثبتت الأيام أنه لم يكن سوى توقع ساذج وبدائي، فبدل أن تتسارع حركة الكراهيات تبعاً لتسارع حركة البشر، إذا بالكراهيات تترك البشر، حواملها التقليديين والبطيئين، وراء ظهورها وتنفصل عنهم وتستقلّ بذاتها. ومنذ أن اخترع الرسام الأمريكي صمويل موريس تلغرافه في العام 1844م، انطلقت البدايات الأولى لمسار طويل ومذهل من استقلال الرسائل، بما فيها رسائل الكراهية، عن أصحابها ووسائل نقلها التقليدية، بحيث أخذت هذه الرسائل في التحرر من البشر، وراحت تستقلّ بذاتها، وتترك البشر وراءها رهنَ حركتهم التي أخذت في التسارع قليلاً، إلا أنها لن تصبح فورية، بل لا أحد يعرف متى ستصبح فائقة السرعة كما هي حركة الكراهية ورسائلها. لقد أسهم التطور الحاصل في تكنولوجيا الاتصال السريع والفوري في فصل الكراهيات واستقلالها عن البشر، فلم تعد الكراهيات، بعد اليوم،

---

(1) أمين معلوف، اختلال العالم، ترجمة: ميشال كرم، (بيروت: دار الفارابي، ط: 1، 2009)، ص81.

رهينة حركة البشر وانتقالهم من مكان إلى آخر، بل صار بإمكانها الانتقال، وبسرعة فائقة، من دون حاجة إلى حركة البشر. وبدل البشر، ستتولى تكنولوجيا الاتصال السريع والفوري القيام بهذه المهمة، وخاصة أن الأرضية أصبحت مهيأة لذلك؛ ليس لأن تلغراف موريس العجوز سيتولى هذه المهمة، بل لأن هذه المهمة تعتمد، اليوم، على أكثر من 1,3 مليار خط هاتف ثابت حول العالم، و2,7 مليار هاتف نقال في الخدمة، و1,5 مليار جهاز تلفزيون مستخدَم، و1,7 مليار مستخدِم للإنترنت[1]. وكل هذا في تزايد مطرد بحيث صار الكل غارقاً في محيط هائل من الاتصالات بعد أن كانت الاتصالات غائبة أو شحيحة أو بطيئة الحركة.

كانت العزلة السلبية نتيجة طبيعة لانعدام أو لضعف الاتصالات،

---

(1) لا يتجاوز عمر شبكة الإنترنت أكثر من 16 سنة منذ أن أصبحت متاحة أمام عامة المستخدمين، إلا أن عدد هؤلاء المستخدمين كان يتضاعف بصورة مذهلة حتى تجاوز المليار مستخدم لأول مرة في ديسمبر 2008، وذلك وفق آخر إحصائية لشركة ComScore. ووفق موقع إحصاءات الإنترنت العالمية فإن عدد مستخدمي الإنترنت في العام 2009 قد بلغ 1,733,993,741 مستخدم، ما يعني أن 25,6% من سكان العالم كانوا يستخدمون الإنترنت. وتوقع تقرير صادر عن لجنة النطاق العريض التابعة للأمم المتحدة أن يصل عدد مستخدمي الإنترنت في العام 2016 إلى 3,5 مليار شخص حول العالم، أي إن 47% من إجمالي سكان العالم. وفي آخر إحصاء لموقع إحصاءات الإنترنت العالمية، فقد بلغ عدد مستخدمي الإنترنت حول العالم 3,7 مليار في العام 2017، أي بنسبة 50% تقريباً من إجمالي سكان العالم. للمزيد يمكن الرجوع إلى هذه الروابط:
http://www.comscore.com/Press_Events/Press_Releases/2009/1/Gl-obal_Internet_Audience_1_Billion/(language)/eng-US
http://www.internetworldstats.com/stats.htm

إلا أن الإفراط في الاتصال بحيث تنعدم المسافات المكانية والزمانية لن يكون بلا عيوب خطيرة. ليس هذا لأن قدراً معقولاً من المسافة قد يكون مطلوباً، في بعض الأحيان؛ من أجل أن تبقى علاقات البشر الاجتماعية في حياتهم المشتركة على درجة مقبولة من التوازن القائم، أساساً، على هذه المسافة كما هو الحال في الاحترام والتقدير والإعجاب والتبجيل والإجلال والتعظيم، ليس هذا فحسب، بل لأن الكراهيات، حين استقلت عن حواملها التقليدية الثقيلة وبطيئة الحركة بفضل تكنولوجيا الاتصال الفوري والسريع، أصبحت مفعولاتها وانعكاساتها سريعة وفورية كسرعة انتقالها وانتشارها. وقد لاحظ الباحثون المهتمون بدراسة تأثير الإعلام أن أزمةً مثل أزمة «الرسوم الدنماركية المسيئة للرسول» ما كان لها أن تولّد كل تلك الانعكاسات الخطيرة لو أنها حدثت قبل عشرين عاماً من تاريخ نشرها في الصحف الدنماركية؛ إذ كيف يمكن أن نفهم أن «كاريكاتير مطبوع في صحيفة محلية غير معروفة في بلد إسكندنافي أدّى إلى احتجاجات شعبية وحكومية بل وعمليات تخريب خطيرة وزهق أرواح على بعد آلاف الأميال»[1]؟ لم يكن هذا مفهوماً قبل عشرين عاماً، إلا أنه الآن أصبح ظاهرة عامة لا يمكن تجاوزها أو تجاهلها.

لقد وضعت التطورات الأخيرة في عالم الإعلام والاتصال الكراهيات على المحك، وأصبحت انعكاسات أية كراهية قابلة

---

(1) الإعلام والعلاقات بين المجموعات: بحث حول الإعلام والتغيير الاجتماعي، ص5

للتوسّع على مستوى عالمي. ويكفي، اليوم، أن تصرّح شخصية عامة في روما بخطاب كراهية ضد المسلمين حتى تهتزّ الأرض من تحت قدميها فور إذاعة الخبر في الفضائيات وانتقاله، بسرعة فائقة، بين الهواتف النقالة والثابتة وعبر الإيميلات والمواقع والمنتديات ومواقع التواصل الاجتماعي، وما هي إلا ساعات حتى تنتفض المجاميع وتحتشد لتحاصر سفارات إيطاليا وقنصلياتها من أندونيسيا إلى المغرب، وستنهال بيانات الشجب والإدانة وشتم إيطاليا من كل صوب وحدب. ولن يبقى أمام هذه الشخصية سوى أن تُقدّم اعتذارها علناً وتعتبر ما جرى مجرد سوء فهم غير مقصود لخطابها، أو تستقيل وتنسحب من المشهد العام كما حصل مع الوزير الإيطالي روبيرتو كالديرولي الذي أثار غضب المسلمين بعد تصريحات مسيئة للمسلمين، وبعد أن قام بارتداء قمصان تحمل تلك الرسوم الكاريكاتيرية الدنماركية التي تسخر من النبي محمد أثناء ظهوره في برنامج تلفزيوني إيطالي في فبراير 2006. بعد هذه التصرفات لم يبق أمام هذا الوزير سوى أن يتحمل العواقب ويتلقى الرد الذي لم يكن ليتأخّر: القنصلية الإيطالية في مدينة بنغازي الليبية تتعرّض للهجوم، واحتجاجات حاشدة في ليبيا يذهب ضحيتها عشرة أشخاص ويُجرح فيها 50 آخرين، والآتي قد يكون أعظم. بعد هذا التطور الخطير والسريع للأحداث اضطر سيلفيو بيرلسكوني، رئيس الوزراء الإيطالي آنذاك، إلى التدخّل الفوري لتهدئة النفوس، فقد عاد، بصورة عاجلة، إلى روما بعد أن قطع اجتماعه في مدينة بيروجيا إثر تلقّيه خبر ما جرى في ليبيا. وعندئذٍ لم يبق أمام بيرلسكوني وحكومته من أمل في «تهدئة نفوس المسلمين» سوى مطالبة كالديرولي بالاستقالة، وكان

بيرلسكوني نفسه قد انتقد تصريحات وزيره المستفزّة، كما أن وزير خارجيته، آنذاك، جان فرانكو فيني طالب كالديرولي بالاستقالة الفورية، وتقديم اعتذار رسمي للعالم الإسلامي على تصريحاته وتصرفاته التي أجّجت مشاعر المسلمين واستفزتهم حول العالم. لقد وضع كالديرولي إيطاليا، كما قال وزير الخارجية الإيطالي، في «موقف صعب»، ولا سبيل أمامها للخروج منه إلا باعتذار الوزير واستقالته. وبالفعل استقال الوزير واعتذر بعد أن أدلى بهذه التصريح: «إذا كان لا بدّ لي من الاستقالة والاعتذار وإذلال نفسي من أجل تحقيق حوار بين الغرب والعالم الإسلامي، وحتى تُوضع الأسلحة والقنابل جانباً، فسأفعل»[1]. هذا درس بالغ الأهمية، فحتى «تُوضع الأسلحة والقنابل جانباً»، فإن على أصحابها أن يغادروا المشهد أولاً، وعلى الكراهية أن تخرس ثانياً.

- 2 -

تبلغ المسافة بين أصفهان في إيران وأسطنبول في تركيا، بحسب خرائط الغوغل، حوالي 2720 كيلومتراً (1690 ميلاً)، وهي مسافة شاسعة بالمقاييس القديمة المعتمدة على وسائل النقل التقليدية مشياً على الأقدام أو على ظهور الدواب، فحتى تقطعها مشياً على الأقدام تحتاج إلى 558 ساعة أي حوالي 23 يوماً. إلا أننا نستطيع، اليوم،

(1) http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_4726000/4726530.stm

أن نتخيّل قرب المسافة بين هاتين المدينتين العريقتين بحيث يمكن قطعها بالسيارة في يوم واحد وثماني ساعات (بمجموع 32 ساعة)، بل يمكننا أن نقطعها في 3 ساعات و40 دقيقة بالطائرة، وأكثر من هذا، صار يمكننا أن نتخيّل حتى انعدام هذه المسافة بينهما بفضل التقدم الحاصل في تكنولوجيا الاتصال والإعلام الفوري والسريع كما هو الحال في الهواتف وتكنولوجيا النقل المباشر للأحداث في الفضائيات وعلى الإنترنت (في العام 2010، كان في تركيا حوالي 26 مليون مستخدم للإنترنت، وفي إيران وصل العدد إلى حوالي 32 مليون مستخدم). ولكن هذه المسافة القريبة أو المنعدمة لم تكن كذلك قبل أربعة قرون أو أكثر حين كانت أصفهان عاصمة الدولة الصفوية الشيعية، وحين كانت الأستانة (أسطنبول حالياً) عاصمة الدولة العثمانية السنّية. كان على كل من يريد أن ينتقل بين العاصمتين أن يجتاز الحدود، ويقطع 2720 كيلومتراً أو يبقى قابعاً في مكانه، كما كان على أية كراهية تنتج في إحدى العاصمتين أن تقطع المسافة ذاتها أو تبقى قابعةً في مكانها وحبيسة صدور أصحابها أو كتبهم. لقد حدّت هذه المسافة، وصعوبة اجتيازها، وبدائية المواصلات من حركة البشر وحركة كراهيتهم في الوقت ذاته. ولهذا كان يمكن لشيخ الإسلام في أصفهان، آنذاك، أن يجاهر بخطاب كراهية ضد السنّة دون أن يتمكن أحد من سماعه أو قراءته في الأستانة لبعد المسافة آنذاك بين العاصمتين، ولانعدام تكنولوجيا الاتصال الفوري والسريع، كما كان بإمكان مفتي الدولة العثمانية أن يجاهر بخطاب كراهية ضد الشيعة دون أن يترتب على ذلك انعكاسات إقليمية أو عالمية خطيرة. لقد كانت الكراهيات تشتعل

وسرعان ما تنطفئ دون أن تُحدث جلبة أو ضجيجاً أو أزمة أو انعكاسات خطيرة إلا على نطاق محدود وضمن دائرة ضيقة.

ليس معنى هذا أن الكراهيات وحوادثها وأخبارها كانت تنطفئ سريعاً دون أن تترك وراءها آثاراً وانعكاسات؛ بل على العكس من هذا، لأنه كان يمكن لفتوى عثمانية تكفّر الشيعة وتحرّض على قتلهم أن تحوّل حياة الأقليات الشيعية التي كانت تعيش تحت سيطرة العثمانيين داخل تركيا وفي حلب وجبل عامل إلى كابوس مرعب لا ينتهي حتى يتعمّد بالمذابح والمجازر الوحشية والدموية. وكان الحال سيكون مماثلاً فيما لو صدرت فتوى مماثلة من شيخ الإسلام في أصفهان. ومع هذا، فإنه لم يكن من المؤكّد ما إذا كانت انعكاسات هذه الفتاوى وخبر المذابح التي نتجت عنها سوف تتجاوز حدود محليتها بحيث يُسمع ترددها في المناطق النائية والبعيدة عن مناطق نفوذ العثمانيين والصفويين أم لا؟ لن أجزم بالنفي، ولكن إذا حصل وخرجت هذه الحوادث وأخبار الفتاوى والمذابح عن نطاق محليتها، فإن الشهور والسنوات تكون قد مرّت عليها، وفات أوانها، وأصبحت خبراً من الأخبار، وصار وقعها في النفس باهتاً؛ ذلك أن «المسموع الماضي لا يكون أبداً وقعه من القلب موقع الموجود الحاضر في شيء من الأشياء، وإن كان الماضي كبيراً والحاضر صغيراً»[1].

---

(1) تقي الدين المقريزي، المختار من إغاثة الأمة بكشف الغمة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ص36. يقول سبينوزا في هذا المعنى بأن تأثّرنا يكون أشد «بذكرى شيء نتخيله قد حدث منذ عهد قريب، منه بذكرى شيء نتخيله حدث منذ زمن بعيد». باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2009)، ص242.

وإذا انتقلنا من هذا «الحاضر الصغير» إلى ذلك «الماضي الكبير»، وتحديداً إلى ماضي الأستانة نفسها في العام 1394م (أي في حقبة ما قبل «الفتح العثماني» للمدينة)، فإننا سنكون أمام مدينة اسمها القسطنطينية، وقد كانت، آنذاك، عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، ويحكمها إمبراطور بيزنطي هو مانويل الثاني باليولوغوس. آنذاك كان يمكن لهذا الإمبراطور أن يجاهر بخطاب كراهية ضد الإسلام ونبيّه دون أن يصل هذا الخطاب للعثمانيين الذين حاصروا القسطنطينية في الفترة بين 1394 و1402م، ودون أن يسمع به أحد في أصفهان أو في أية عاصمة من العواصم المهمة والمؤثرة في العالم الإسلامي آنذاك. كانت المسافات بعيدة، واللغات مختلفة، ووسائل الاتصال ونقل المعلومات بدائية، وإن تقدّمت فإنها تبقى وسائل تواصل فردية ومباشرة كما هو الحال في ذلك الحوار الذي جرى بين الإمبراطور البيزنطي مانويل الثاني والعالم الفارسي حول المسيحية والإسلام بالقرب من القسطنطينية (يقال إنه جرى في أنقرة). لم يكن الحوار يخلو من عبارات الكراهية والاستفزاز وخاصة حين وصل النقاش إلى موضوع «الإيمان والإكراه»، وذلك في المناظرة السابعة، حيث توجّه الإمبراطورُ للعالم الفارسي بالسؤال التالي: «أرني إذاً ما الذي جاء به محمد من جديد؟ إنك لن تجد غير أمور شريرة ولاإنسانية، مثل أمره نشر الدين الذي جاء به بحد السيف».

لقد جرى الحوار بين الإمبراطور البيزنطي والعالم الفارسي في القرن 14م، وانتهى من دون ضجيج لافت أو احتجاج عمومي يذكر. إلا أن هذا لا يعني أن الطريق، اليوم، آمن ومفتوح لكل من يريد

استخدام عبارات الإمبراطور البيزنطي. لم تعد الظروف كما كانت في القرن الرابع عشر حين طرح الإمبراطور سؤاله ومضى هو والعالم الفارسي كلٌّ إلى مصيره. المسافات آخذة في التقلّص يوماً بعد آخر، والترجمة بين اللغات أصبحت متاحة وحتى بصورة فورية، ونقل الحدث والمعلومة حول العالم أصبح فورياً ويتم في لمح البصر، مما يعني أن انعكاساتها ستكون فورية وسريعة كذلك. ثم إن تطور تكنولوجيا الاتصالات والمواصلات قد سمح لا بالنقل الفوري والسريع للخبر فحسب، بل بإمكانية تجميع المجاميع والحشود في مكان وزمان محددين. وهذا لم يكن متاحاً بهذه السهولة قبل العصر الحديث. فلو فكّر مسلم غيور على دينه ونبيّه، ويعيش في الأستانة بعد فتحها في القرن 15م، أن يدعو إلى تجمّع حاشد للاحتجاج على تصريح الإمبراطور البيزنطي الذي سيكون قد مضى عليه عقود آنذاك، فإن عليه أولاً أن يتمكن من إبقاء تصريح الإمبراطور على حيويته المستفزة في نفوس المدعوين للتجمع بحيث يحسّ هؤلاء بوقع التصريح في نفوسهم كما لو كان قد صدر للتوّ. بعد ذلك سيكون على الداعي المتحمّس الاستعانة بشخص يطوف في الأسواق ليعلم الناس بخبر التجمع بحيث يُعلم الحاضر الغائب، وربما كان عليه أن يقضي الأيام وهو ينتقل من بيت إلى آخر حتى يعلم الجميع بخبر التجمع. وفي النهاية فإن التجمع ما كان ليكون أكثر من تجمّع محلي للمقيمين في الأستانة فقط. ولم يكن ليدور في خلد هذا الداعي أن هذا التجمع سيتعدى حدود محليته ليكون متصلاً بأبناء البلدات والمدن التركية القريبة من الأستانة. ربما كان لأبناء هذه البلدات والمدن غيرة على دينهم كما هو حال سكان الأستانة، إلا أنه من غير

المؤكد ما إذا كانوا مستعدين لتجشّم عناء السفر المرهق من أجل حضور هذا التجمع. أما المقيمون في البلدات النائية فيما وراء هضبة الأناضول وجبال البونت وجبال طوروس وجبال البحر الأسود فإن أحداً منهم ما كان ليفكّر في المشاركة في هذا التجمّع؛ لأن الخبر لن يصل إلى هناك إلا بعد مرور أشهر، وحينما يصل الخبر يكون التجمع قد مضى عليه زمن وصار من الماضي.

أما اليوم فيكفي أن يضع شخص ما خبر التجمع في أي شبكة من شبكات التواصل الاجتماعي أو في أية صحيفة أو إذاعة أو فضائية. ويمكن لكل الراغبين في الحضور أن يتجمعوا في إسطنبول، تنقلهم إلى هناك سياراتهم والقطارات والطائرات. لقد كان كارل ماركس وفردريك إنجلز، في «البيان الشيوعي»، على وعي بالدور الحاسم الذي كانت تلعبه وسائل المواصلات في تجميع الناس وتوحيدهم ومركزتهم في مكان واحد. فبحسب التصور الماركسي فإن البورجوازية نفسها هي «نتاج مسار تطور طويل، وسلسلة تحولات في نمط الإنتاج والمواصلات»[1]، كما أن حاجة هذه البورجوازية إلى «مواد أولية من أقصى البلدان» و«إلى تصريف دائم لمنتجاتها» في كل أرجاء الكرة الأرضية، دفعتها إلى تطوير وسائل النقل وتسهيل المواصلات بما يسمح لها بإشباع هذه الحاجة. جاء تطور المواصلات كإشباع لحاجة اقتصادية جشعة، إلا أنه سمح بتجميع سكان العالم وشدّ الكل إلى مراكز تجمّع موحدة حول العالم. لا يمكن إغفال دور المواصلات في نجاح البورجوازية

(1) البيان الشيوعي، ص57.

وانتصاراتها، إلا أنها، بحسب «البيان»، أشبه بمشعوذ استحضر «القوى الجهنمية»[1] إلا أنه عجز عن السيطرة عليها، فانقلب السحر على الساحر، وارتدّ السلاح على صاحبه. ولا تنحصر هذه «القوى الجهنمية» في «العمال العصريين أو البروليتاريا» الذين أنجبتهم رأسمالية البورجوازية لتحريك عجلة مصانعها الكبرى فحسب، بل هي تتعداهم إلى ذلك «التسهيل اللامتناهي لوسائل المواصلات»، والذي مهّد الأرضية لتجميع القوى العمالية واتحادها، هذا «الاتحاد الذي اقتضى سكان بلدان القرون الوسطى قروناً لتحقيقه، نظراً إلى طرقاتهم البدائية، تحقّقه البروليتاريا العصرية في سنوات قليلة بفضل السكك الحديدية»[2]. وإذا أردنا ترهين عبارة «البيان»، فإن علينا أن نصحّح المدة الزمنية بما يتناسب مع التقدم الحاصل، اليوم، في تكنولوجيا الاتصالات والمواصلات. فما كان سكان القرون الوسطى يحقّقونه، في قرون، لبدائية مواصلاتهم، والبروليتاريا العصرية، آنذاك، تحققه في سنوات بفضل سككها الحديدية البدائية كذلك، صار الناس، اليوم، يحققونه في دقائق وساعات بفضل التقدم المذهل في وسائل الاتصال والمواصلات السريعة وفائقة السرعة والفورية.

هذا يعني أن على كل من يفكّر في استخدام عبارة الإمبراطور السابقة أن يأخذ كل هذه التحولات والتطورات بعين الاعتبار، وإلا وقع في المحظور. وهو ما حصل مع البابا بندكت السادس عشر في

(1) المرجع نفسه، ص64.

(2) المرجع نفسه، ص71-72.

خطابه الذي ألقاه في جامعة ألمانية في 12 سبتمبر 2006. كان البابا قد اقتبس عبارة الإمبراطور البيزنطي في حواره مع العالم الفارسي، وما هي إلا ساعات بعد انتهاء الخطاب حتى جاء الرد غير المتوقع: إدانات واسعة ومن أعلى المستويات من القيادات السياسية والدينية في العالم الإسلامي، واحتجاجات وتجمعات حاشدة في شوارع قم وجاكرتا والقاهرة وغزة وباكستان والهند وتركيا والمغرب ودول الخليج. . .إلخ، ودعوات للتظاهر الغاضب، وبيانات تطالب بعزل البابا من منصبه، وحرق لصور البابا، وأعمال عنف تستهدف كنائس ومسيحيين كان أبرزها ما تعرضت له سبع كنائس على الأقل من هجمات في المناطق الخاضعة للسلطة الفلسطينية، ومقتل راهبة إيطالية برصاص مسلحين في العاصمة الصومالية مقديشو؛ وذلك بعد خطاب ألقاه رجل دين صومالي متشدد ضد البابا وخطابه الذي فهم على أنه خطاب كراهية وإهانة وإساءة للنبي محمد وللإسلام والمسلمين.

لم يكن البابا يتوقع كل هذا الغضب، بل لم يكن قد استوعب، وقتها، ما كان يجري حوله، وأنّى له أن يفهم ما جرى؟! فما هي إلا مجرد فقرات قليلة كما قال في بيان أصدره بعد أسبوع للتعبير عن أسفه العميق لما جرى. وفضلاً عن هذا، فهي فقرات مقتبسة من نص يرجع إلى العصور الوسطى، ولا يعبّر بأي صورة عن فكر البابا الخاص كما جاء في نص البيان. وعلى الرغم من أن هذا البيان البابوي لم ينطوِ على أي اعتذار صريح للمسلمين، إلا أنه يعبّر عن «الأسف العميق»، وهو يكشف أن البابا لم يكن قد استوعب ما يجري حقيقةً؛ إذ كيف يمكن لفقرات قليلة مقتبسة من إمبراطور

بيزنطي في القرن 14م أن تتسبّب في كل هذه الاحتجاجات والاعتراضات الغاضبة حول العالم؟! إنه عالم مجنون فعلاً! كان من حقّ البابا أن يتساءل لماذا لم يواجه الإمبراطور البيزنطي هجمة مماثلة في القرن 14م؟ ولكن هل فات البابا ذلك الدرس الماركسي الذي يرصد انعكاسات تطور المواصلات في القرون الوسطى (زمن الإمبراطور البيزنطي) وفي العصر الحديث؟ هل فات البابا هذا الدرس الماركسي وهو الذي جاء خلفاً للبابا يوحنا بولس الثاني الذي قيل بأن له فضلاً كبيراً في هزيمة الشيوعية في أوروبا الشرقية؟ هل فاته أن الإمبراطور البيزنطي كان يمكن أن يُواجه هجمة مماثلة، إلا أنها تأخّرت واستغرقت لتحقيقها قروناً طويلة بسبب بدائية وسائل المواصلات في القرون الوسطى، وكان حظ البابا أن زمن تحقيقها (بعد هذه القرون الطويلة) قد صادف هذا العصر الذي ألقى فيه خطابه؟ ربما يكون كل هذا غير مفهوم وخالياً من المنطق، ولكن الثابت، اليوم، أن عولمة الاتصالات قد فتحت المجال أمام عولمة الكراهيات، وأصبحت، على إثر هذا، انعكاسات هذه الكراهيات المعولمة (أو حتى ما يُفهم على أنه كراهية وإهانة) انعكاسات فورية وصادمة. هذا درس كان على البابا أن يستوعبه، وكان على كل من يفكّر في المجاهرة علناً وفي المجال العام المحلي أو الإقليمي أو العالمي بخطاب الكراهية والإهانة بحق دين من الأديان أو عرق من الأعراق أو جماعة من الجماعات، أن يستوعبه جيداً.

- 3 -

إلا أن هذا درس متأخر، فقد كان على الجميع أن يستوعبوا هذا الدرس باكراً. فقبل خطاب البابا بعام واحد فقط اندلعت أزمة الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية حين قامت صحيفة «يولاندس-بوستن» الدنماركية في 30 سبتمبر 2005 بنشر 12 رسماً كاريكاتورياً مسيئاً للرسول. وكان وقع هذه الأزمة خطيراً في مختلف أنحاء العالم، وذلك بسبب ما أثارته من إدانات واحتجاجات صاخبة وأعمال شغب وعنف في كل من نيجيريا وليبيا وأفغانستان ونيروبي (كينيا). كما جرى تنظيم حملات واسعة رسمية وشعبية تطالب بمقاطعة جميع السلع الدنماركية، وألغيت وجُمّدت عقود تجارية بين الدنمارك وبعض الدول الإسلامية. وفي العام 2006 نشطت حركة سحب السفراء العرب من الدنمارك بحجة التشاور. وفي دمشق أضرمت النيران في المبنى الذي يضم سفارتي الدنمارك والنرويج في 4 فبراير 2006، وبعد يوم واحد من هذه الحادثة أحرقت القنصلية الدنماركية في بيروت، وأغلقت السفارات والقنصليات الدنماركية في باكستان وإيران وأندونيسيا وليبيا وغيرها. وبقي أصحاب الرسوم أنفسهم مهددين في حياتهم وتحت حماية الشرطة والمخابرات الدنماركية مباشرة، وقد تعرّض بعضهم لأكثر من محاولة اغتيال. وبعضهم ما زال تحت التهديد حتى هذه اللحظة، وفي 1 يناير 2010 تعرّض كورت فسترغارد، وهو أحد أشهر أصحاب الرسوم المسيئة، لمحاولة قتل بفأس من قبل مسلم صومالي حاول اقتحام منزله في أرهوس. أليس هذا درساً كافياً لاستخلاص العبر؟

وقبل أزمة الصور المسيئة بعام واحد كان الإعلامي والمخرج الهولندي ثيو فان غوخ قد اغتيل في 2 نوفمبر 2004 على يد مسلم من أصل مغربي، وذلك كردّ فعل على قيام غوخ بإخراج فيلم «الخضوع»، وهو فيلم قصير (حوالي 10 دقائق) يصور فيه العنف وسوء معاملة المرأة في الإسلام ويربط ذلك بنصوص من القرآن. اعتُبر هذا الفيلم مسيئاً للإسلام ومهيناً للمسلمين، ولم يتأخّر الرد. عرُض الفيلم في أمستردام في 29 أغسطس 2004 وما هي إلا أسابيع حتى اغتيل الرجل وقُتِل بطريقة بشعة حيث جرى رميه بـ 8 رصاصات، وطُعن في صدره بسكين، وقطعت رقبته، وبالسكين ذاتها قام القاتل بتثبيت بيان من 5 صفحات على صدر غوخ يتضمّن تهديداً للغرب ولكاتبة سيناريو الفيلم الصومالية الأصل أيان هيرسي علي.

إلا أن الدرس الأهم والأول والذي كان على هؤلاء جميعاً أن يستوعبوه جيداً، إنما يأتي من أزمة رواية «آيات شيطانية» لسلمان رشدي. صحيح أن هذه لم تكن هي المرة الأولى التي يصدر فيها كتاب يعتبره عموم المسلمين مسيئاً بحقهم وحق نبيهم ودينهم، كما أنها لم تكن المرة الأولى التي تصدر فيها فتوى تكفّر أحداً وتهدر دمه، بدليل أن قبل هذه الحادثة صدرت كتب كثيرة وفتاوى تكفير كثيرة. لكن الصحيح كذلك أن الظروف المصاحبة لصدور «آيات شيطانية» وصدور الفتوى قد تغيّرت. صدرت الرواية وفتوى الردة الشهيرة في وقت كان العالم آخذاً في التعولم، وأطرافه تتقارب، ومسافاته تتقلّص شيئاً فشيئاً ليصبح «قرية كونية». وصار بإمكان خبر الرواية والفتوى أن ينتقل سريعاً (بل بصورة فورية) حول العالم/ القرية، وأن يستثير، كذلك، انعكاسات سريعة ومضخّمة وعلى نطاق

عالمي. كل هذا لم يكن بإمكان أعظم مخيلة بشرية أن تتصوره لو أن الرواية صدرت في العام 1700م (في هذا العام وصلت أول مجموعة كبيرة من المسلمين الهنود إلى بريطانيا كعمال مستأجرين لدى شركة الهند الشرقية[1]). فلو أن الرواية صدرت آنذاك لما أثارت كل هذه الضجة، ولكانت فتوى الردة ذهبت مع الريح والتاريخ كحال سابقاتها. إلا أن الظروف تغيّرت، ووسائل الإعلام والاتصالات تقدّمت بصورة مذهلة، فصارت الأفكار والفتاوى تنتقل بسرعة البرق. والأهم أن العزلة التي كان تطبع التاريخ البشري كله قد بدأت تتزعزع وبخاصة بعد التحركات والهجرات الكبرى التي بدأت مع حركة الاستعمار، ولاحقاً مع حركة تفكيك الاستعمار. لم يعد ثمة موقع أو ثقافة حصينة لم يجر اختراقها من قبل البشر «الدخلاء» المختلفين، ومن قبل قوى العولمة التي ربطت البشر بشبكة واسعة من شبكات الاتصال والإعلام. لقد انكسرت الجرّة وخرجت عفاريتها وصار من المتعذر إرجاع الأمور إلى ما كانت عليه. نعم، قد تبقى بعض المواقع والثقافات التي ما زالت إلى اليوم تصارع من أجل الاحتفاظ بالبقية الباقية من نقائها ونفرتها من الغرباء ووسائل الاتصال الحديثة، إلا أن أعداد هذا النوع من الثقافات محدودة جداً، كما أنه من غير المؤكّد ما إذا كانت ستنجح، في المستقبل القريب، في مقاومتها وصمودها. وقد كان كلود ليفي شتراوس قد كتب في خمسينات القرن العشرين عن مدارات هذه الثقافات الحزينة بأسى بالغ كما لو

(1) تأسست شركة الهند الشرقية في العام 1600 وحُلّت في العام 1858م. ومع أنها بدأت كشركة تجارية إلا أنها أصحبت فيما بعد شركة كبرى تحكم وتحتكر جميع المعاملات التجارية في مستعمرات التاج البريطاني.

كان هو الأنثروبولوجي الأخير الذي سيرى هذه الثقافات ولن يُكتب، على الأرجح، لأحد بعده أن يراها كما قال[1]؛ لأن «الحضارة المتكاثرة وبالغة الاهتياج» قد قامرت «بعشرين ألف سنة من التاريخ»[2] البشري، وحوّلت أراضي هذه الثقافات التقليدية وغاباتها وبحارها الهادئة إلى مواقع صاخبة تضجّ بحركة السفن والطائرات وبشر من كل الأجناس.

حينما كان العالم يعيش في عزلته التاريخية القديمة، كان صدور فتوى في طهران بردة كاتب ما وإهدار دمه وهو يقيم في لندن أمراً ليس مستحيلاً بالتأكيد، إلا أن انعكاساته لن تكون خطيرة ولا يمكن أن تخرج عن السيطرة. لا أريد أن أقول إنها ستكون فتوى عديمة القيمة وبلا جدوى، ولكنها لن تكون بعيدة كثيراً عن هذا التوصيف؛ لأنها، وببساطة شديدة، لن تجد من ينفّذها هناك ليحوّلها من فتوى إلى فعل على الأرض، إلا لو تخيلنا جماعة مثل الحشّاشين، لكن السؤال هو كيف سيصل هؤلاء الحشّاشون إلى لندن؟ كانت هذه العزلة وهذه الظروف كفيلة بأن تجعل من لندن مكاناً آمناً لكاتب مثل سلمان رشدي حتى لو كان يعيش في زمن الحشاشين، بل حتى لو كان واحداً من أولئك المسلمين الهنود الذين وصلوا إلى شواطئ بريطانيا في العام 1700م على ظهر إحدى السفن التجارية التابعة لشركة الهند الشرقية. كان عدد المسلمين ضئيلاً، وربما كان عدد المتدينين المتحمسين بين هؤلاء أقلّ، وربما كانوا يعدّون على أصابع

(1) انظر: كلود ليفي شتراوس، مداريات حزينة، ترجمة: محمد صبح، (دمشق: دار كنعان للنشر، ط: 1، 2003)، ص421.

(2) المرجع نفسه، ص41.

اليدين. آنذاك لم يكن لفتوى تصدر من طهران أو من أي مكان في العالم أن تحرّك شعرة واحدة من بدن سلمان رشدي، وآنذاك، كذلك، لم تكن كتابة سلمان رشدي لتجد من يصفها بالجرأة أو الشجاعة، فالجرأة تتطلب إقداماً ومخاطرة، في حين لم يكن ثمة أية مخاطرة في كتابة استفزازية تصدر في مكان آمن في عاصمة أكبر إمبراطورية استعمارية عرفها القرنان 18م و19م. قد تكون هذه كتابة استفزازية لكنها لا يمكن أن توصف بالجرأة.

تغيّر الحال في العام 1988، فقد تلاشت الخلوات، وشرعت العولمة في تقليص المسافات بين القارات، وما كان يتحقّق في قرون وسنوات صار لا يتطلب أكثر من أيام وساعات. وقبل هذا كانت حركات الهجرات الكبرى المصاحبة للاستعمار وتفكيك الاستعمار قد زرعت المسلمين من آسيا وأفريقيا في قلب العواصم الغربية الاستعمارية وغير الاستعمارية حتى وصل عددهم في العام 2007 (هذا إن صحّت إحصاءات Central Institute Islam Archive في ألمانيا) إلى حوالي 53 مليون مسلم موزعين على كامل أوروبا، و16 مليوناً من هؤلاء يقيمون في دول الاتحاد الأوروبي، وفي بريطانيا وحدها وصل العدد إلى مليون ونصف يتركز معظمهم في لندن وبرادفورد. وفي هذه الظروف، لم يكن بإمكان هؤلاء المسلمين في بريطانيا أن يقوموا بالتظاهرات الغاضبة فقط، أو بإحراق أعداد كبيرة من رواية «آيات شيطانية» في برادفورد في يناير 1989 فحسب، بل كان بإمكانهم تحويل حياة سلمان رشدي إلى كابوس بعد صدور فتوى الإمام الخميني بإهدار دم الكاتب وناشري الرواية في 14 فبراير 1989. ومنذ تلك الفتوى أصبح سلمان رشدي يعيش في الخفاء

وتحت حماية خاصة من الشرطة البريطانية، وفي العام 1991 اغتيل مترجم الرواية إلى اليابانية، وتعرّض مترجمها الإيطالي للطعن بالسكين.

إن ما حدث في العام 1989 قد مثّل منعطفاً مهماً لا في النظام العالمي الجديد الذي أخذ في الصعود بعد سقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفيتي فحسب، بل في حياة الكراهيات وطريقة التعامل معها من الآن فصاعداً. لقد مثّل غضب المسلمين واحتجاجهم الحاد حول العالم حدثاً مهماً وغير مألوف بهذا الحجم. وهذا ما جعله حدثاً مؤسّساً لمجمل الاستجابات والانعكاسات التي سوف تثيرها في المستقبل أية كراهية من الكراهيات المنفلتة، وأي حدث من أحداثها.

ولعل أهم عبرة يمكن استخلاصها من أزمة «آيات شيطانية» أن الكراهيات أصبحت عصية على الهضم، وأن الزمن الذي كان فيه الناس قادرين على احتمالها وامتصاصها قد ولّى، وأن الناس لم يعودوا يتسامحون مع ما يعتبرونه كراهية وإهانة بحقهم وبحق دينهم أو قوميتهم أو وطنيتهم أو قبيلتهم أو رموزهم المبجّلة من أي نوع كانت، بل إنهم يشعرون أنهم لم يعودوا، بعد اليوم، مضطرين إلى كظم غيظهم، أو إلى التظاهر بتسامح كاذب مع كراهية وقحة تستهدفهم. كما أن العولمة التي شبكت العالم وعولمت السلع والخدمات والأديان والأفكار، عولمت، أيضاً، الكراهيات، وسرّعت انعكاساتها. فقد خرجت هذه الكراهيات عن سرّيتها وعزلتها المحلية، وبالمثل كذلك، خرجت أشكال مواجهتها عن السرّية والمحلية.

كثيرون انتقدوا استجابات المسلمين الغاضبة، واعتبروها غير

مبررة وغير مشروعة على الإطلاق، وذهب آخرون إلى أنها لا تخدم أغراضها أصلاً، بل إنها قد تأتي بنتائج عكسية، لأنه قد يُفهم من ذلك أن المسلمين «يسعون عن طريق العنف للدفاع عن فكرة أن الإسلام ليس عنيفاً بجوهره»[1]، مما يجعلهم يثبتون أن «الإسلام عنيف بطبعه»، وأن «المسلمين متعصبون وإرهابيون بالفطرة». يمكننا، بالطبع، أن نتفق مع هذا التحليل ونتائجه، إلا أن علينا أن نكون أكثر وضوحاً في هذه النقطة، فهذا التحليل يؤسس صوابيته على أهداف افتراضية هي من وضع أصحاب التحليل أنفسهم، فهؤلاء يفترضون أن ردود فعل المسلمين الغاضبة إنما تسعى وراء هدف أساسي وهو أن تبرهن للآخرين (الغربيين هنا) أن الإسلام ليس عنيفاً في جوهره، وأن المسلمين ليسوا إرهابيين بطبعهم. وبناء على هذا الافتراض يصحّ أن نقول إن استجابات المسلمين الغاضبة لم تكن مبررة، وأنها قد تأتي بنتائج عكسية. إلا أن هذا ليس سوى مستوى واحد فقط من مستويات التحليل الممكنة لهذه الاستجابات؛ لأن هناك مستوى آخر من التحليل ينطلق من افتراض آخر، وهو أن الغاية التي كانت ترمي إليها هذه الاستجابات الغاضبة ليست البرهنة للآخرين على مدى سلمية الإسلام وعقلانية أتباعه، بل ردع هؤلاء الآخرين عن كراهيتهم وإساءاتهم المستفزة. إنه كبت الكراهية مرة أخرى:

لن أقول إن «آيات شيطانية» كانت تستهدف إشهار كراهيتها تجاه الإسلام ونبيّه وبصورة قصدية، ولن أقول إن البابا كان يقصد إهانة

(1) تزفتان تودوروف، الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات، ترجمة: جان جبور، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، ط: 1، 2009)، ص161.

المسلمين في خطابه، إلا أن عموم المسلمين استقبلوا ذلك على أنه خطاب كراهية يستهدفهم، وتصرّفوا مع تفاعلاته على أنها خطاب كراهية ينبغي صدّه ورد ضربته على أصحابه، وردع هؤلاء وإيقافهم عند حدّهم، وليكونوا عبرة لغيرهم. كان قصد فتوى آية اللّه الخميني هو خلق هذا التوازن في الرعب كأسلوب ردع كيلا يتجرأ أحد على الإساءة إلى الإسلام وإهانة نبيّه بعد اليوم، وكان هذا قصد الحملة الإسلامية الواسعة التي استهدفت الدنمارك بعد أزمة الصور المسيئة للرسول، واستهدفت بابا الفاتيكان بعد خطابه المشهور. إلا أن ما يميّز أسلوب الردع الحالي عن استراتيجيات الردع المعروفة في عالم الحروب هو أن هذه الاستراتيجيات الأخيرة تسعى إلى تحقيق غرضها بتهديد لا تنفّذه في العادة، وهي تستمد قوّتها الردعية من عدم تنفيذ هذا التهديد، في حين أن الأولى تسعى إلى تحقيق غرضها بتهديد قابل للتنفيذ في أية لحظة، بل يتسابق الكثيرون للتضحية بحياتهم من أجل تنفيذه. حصل هذا حين قام محمد بويري باغتيال ثيو فان غوخ، وحصل حينما اغتيل مترجم رواية «آيات شيطانية» إلى اليابانية، وطُعن مترجمها إلى الإيطالية، وحصل، كذلك، حين اضطرّ سلمان رشدي وأصحاب الرسوم المسيئة للرسول إلى الاختفاء والبقاء تحت الحماية الخاصة ليكونوا بعيدين عن دائرة الاستهداف وتنفيذ التهديد بالاغتيال. والثابت أن هذا الردع يحقق غرضه في معظم هذه الحالات؛ بدليل أن سلمان رشدي اختفى عن الأنظار وكفّ قلمه عن كتابة ما يعتبره المسلمون إساءة بحقهم، كما أن اغتيال ثيو فان غوخ كان له وقع مشلّ على بعض أصحاب الرسوم الدنماركية المسيئة للرسول، فبعضهم انسحب من هذه المغامرة، فيما ذهب الآخرون في

مغامرتهم وهم على ترددهم وخوفهم. فذكرى الاغتيال ما زالت طرية وحاضرة في الأذهان بقوة. ويبدو أن من قام بالاغتيال كان يريد أن يبقى هذا الحدث حاضراً بقوة في الذاكرة على أمل أن تقوم ذكرى العنف بوظيفة شلّ حركة المغامرين الجدد في المستقبل. إلا أن المغامرين، بعد غوخ، لم يرتدعوا، بل مضوا في مغامرتهم، فكان لا بد من ردّ أشدّ عنفاً وضخامة. وقد جاء هذا الرد بعد أزمة الرسوم المسيئة، ويبدو أنه فعل فعله. ذلك، على الأقل، ما يمكن استنتاجه من آخر استطلاع للرأي أجراه معهد رامبول للتحليل ونشرت نتائجه في صحيفة «يولاندس-بوستن» الدنماركية بتاريخ 19 يناير 2010، حيث جاء في نتائج الاستطلاع أن غالبية كبرى من الدنماركيين (84,2%) عارضت إعادة نشر الرسوم الكاريكاتيرية المسيئة للنبي محمد. ويمكن قراءة هذه المعارضة الواسعة على أنها تعبير عن نجاح استراتيجيات الردع السابقة؛ لأن الدنماركيين باتوا «يعتبرون أن التهديدات بالقيام بأعمال عنف وأعمال انتقامية والاعتداء على كورت فسترغارد [تهديدات] فعلية»[1] وجدية، الأمر الذي حملهم على معارضة إعادة نشر هذه الرسوم مرة أخرى.

هل نحن أمام مرحلة جديدة في تاريخ الكراهيات؟ ربما، ولكن لا ينبغي أن يُفهم أن بداية مرحلة جديدة في تاريخ الكراهيات تعني أن الكراهيات سوف تنقرض قريباً، بل هي تجدد وجودها وتتحايل على كوابحها وموانعها بطرائق شتى، وذلك عبر تكتيكات يمكن أن نطلق عليها هنا اسم «تكتيكات الكراهية المصطنعة».

(1) صحيفة الوسط البحرينية، العدد (2693)، الأربعاء 20 يناير 2010م.

الفصل الرابع

تكتيكات الكراهية المصطنعة

- 1 -

نبوح يومياً بمشاعرنا للآخرين، فنصارح أحداً بأننا نحبه، ونكاشف آخر بأننا نكرهه، لكنه يحصل أن يردّ علينا أحدهم بأن هذا الحب كاذب، أو بأن ذاك الكره متصنّع وغير حقيقي. فما المقصود بذلك حقاً؟ المشاعر، بحد ذاتها، لا توصف بالصدق أو الكذب، الأمر الذي يعني أننا حين نصدر أحكامنا بالصدق أو الكذب على هذه المشاعر فإنما لا نقصد الحكم على المشاعر بحد ذاتها، بل على تجلياتها وتعبيراتها الظاهرية، فيكون التعبير صادقاً حين يتطابق مع مشاعر حقيقية تسكن القلب، والعكس بالعكس؛ والسبب في ذلك هو أن الصدق والكذب حكمان يشترطان وجود طرفين يتطابقان فنحكم على ذلك بالصدق، أو لا يتطابقان فنحكم عليه بالكذب. وبتعبير آخر، لا بد من وجود انفصال وفجوة بين الشعور بحد ذاته وبين تجلياته وتعبيراته الظاهرية. وهذا انفصال يحصل بمجرد أن يتم التعبير عن هذه المشاعر بالقول أو بالفعل أو بالإشارة. وعلى هذا، فإن التعبير يكون صادقاً إذا تطابق مع حقيقة هذه المشاعر في القلب، وهو يتصف، في المقابل، بالكذب إذا انعدم هذا التطابق.

ولكن، من ذا الذي تمكّن (أو حتى احتمل) من فتح قلب الآخر، واطلع عياناً على حقيقة هذه المشاعر أو زيفها؟ بالتأكيد لا أحد؛ ليس لأن اللّه وحده «عليم بذات الصدور»، وهو وحده «يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور» (غافر/ 19)، ليس لهذا السبب وحسب، بل لأن أحداً من البشر لا يحتمل (وربما لم يكن ذلك في مصلحته أصلاً) أن يطلع على حقيقة ما تخفي الصدور حتى صدور أقرب المقربين إليه. ويروى، في هذا الشأن، أن التقية (وهي أساساً قائمة على الكتمان) ذُكِرت عند الإمام علي بن الحسين زين العابدين فقال: «واللّه لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان لقتله، ولقد آخى رسول اللّه (ص) بينهما، فما ظنّكم بسائر الخلق»[1].

ثم إن الاطلاع على حقيقة ما تخفيه الصدور أمر مستحيل وخارج طاقة البشر. ويترتب على هذه الاستحالة أن يكون وصف مشاعر الآخرين بالصدق أو الكذب مجرد وصف عبثي، أو هو زعم وادعاء لا أكثر؛ لأن الشخص وحده هو أدرى بحقيقة مشاعره من زيفها، بل ربما كان الشخص نفسه لا يعرف حقيقة مشاعره، وهذه حالة يمكن أن يمرّ بها أي إنسان. ومع هذا، فنحن لا نكفّ، في حياتنا اليومية، عن الحكم على مشاعر الآخرين ووصفها بالصدق أو الكذب، فما السبب؟ ربما كان هذا ضرباً من التجوّز الذي يسم حياتنا اليومية، إلا أنه تجوّز شائع ولا يخلو من وجاهة من جهة ما؛ لأننا حين نصف مشاعر الآخرين تجاهنا بالصدق أو الكذب فإننا لا نقصد أننا شققنا صدورهم واطلعنا على حقيقة هذه المشاعر، بل نقصد أن ظاهر

(1) الكافي، ج: 1، ص401.

الأقوال والأفعال لا يتطابق مع حقيقة الحب المدّعى أو الكره المزعوم. وعلى هذا، فعندما تصارح أحداً بأنك تحبه، فيردّ عليك بأن حبك كاذب، فهو لا يقصد أن يقول إنه فتح صدرك واطلع على حقيقة ما يكنّه قلبك تجاهه، بل إنه يقصد أن يقول إنه لا يرى ثمة أفعالاً - وربما لا يرى حتى الأقوال - تشهد على حقيقة هذا الحب المدّعى أو تدلّ عليه وتؤكده.

هذا تجوّز شائع ومقبول في حياتنا اليومية. وهو تجوّز يسمح لنا بالقول، وبصورة إجمالية، بأن معظم الكراهيات التقليدية، طوال التاريخ، كانت كراهيات حقيقية وصادقة، بمعنى أنها كانت تعبيراً صادقاً عن كراهيات كانت صادرة عن قناعات لدى أصحابها؛ لأن أحداً لم يكن مضطراً للتظاهر بالكراهية أو للتعبير عن كراهية كاذبة ومزيفة أو من باب الدعاية. فالكراهية شعور يختلج في النفس، والمرء إما أن يكتمه في نفسه فيبقى حبيس صدره، وإما أن يضيق به ذرعاً فيجري على لسانه متى كان قادراً على هذا النوع من التعبير، ومتى كان مستعداً لتحمّل تبعاته وانعكاساته.

كما يمكننا القول، وإجمالاً كذلك، بأن معظم الكراهيات التقليدية في التاريخ إنما كانت تنشأ بصورة طبيعية ولمسببات ودواعٍ جدية حقيقية أو متخيّلة. وفي حال تراجعت (وهذا أمر نادر الحدوث في التاريخ) فإنها تتراجع تدريجياً وبصورة طبيعية كذلك، بمعنى أنك لن تجد في التاريخ كراهيات تنفجر فجأة ومن دون مقدمات، أو تختفي فجأة وبصورة غير متوقعة وكأن شيئاً لم يكن؛ والسبب أن الكراهيات الحقيقية كانت تتغذى بمشاعر حقد وتحامل عنيدة، مشاعر كانت تسكن النفوس وتتملك أصحابها ولا تفارقهم بسهولة. ثم إن

أصحاب هذه الكراهيات لم يكونوا ليجاهروا بكراهيتهم اليوم ليتنكروا لها في اليوم التالي، كما أنهم لم يكونوا في وارد نسيان هذه الكراهية أو تناسيها أو تجاهلها، لأنها بالنسبة إليهم كالهمّ المقيم المقعد، الساكن في صدورهم ومخيلاتهم ليل نهار. وهذا الحضور الطاغي والعنيد هو طبع المشاعر الحقيقية والعميقة، ولهذا تجده في الكراهيات الحقيقية والعميقة تماماً كما تجده في الحب الحقيقي والعميق.

ومع هذا، فإن المجاهرة بكراهية كاذبة ومزيفة لم تكن مسألة مستحيلة؛ لأن المجاهرة بهذه الكراهية قد تكون عملاً دنيئاً، والأعمال الدنيئة ليست مستحيلة، وإن كان لا يقترفها، كما يقول أرسطو، إلا الإنسان الحقير[1]. أما غير الحقير من الناس فإنه لا يقترف هذا النوع من الأعمال إلا إذا أكره عليها أو وجد فيها «غرضاً شريفاً» أو فائدة ومنفعة. وعلى هذا، لم يكن من المستحيل أن يجاهر أحد ما بكراهية كاذبة وغير حقيقية، فالحقيرون من الناس لا يكفّون عن اقتراف هذا النوع من الأعمال الدنيئة، فهم مجبولون على ذلك، كما أن عموم الناس قد يقترفون هذا النوع من الأعمال إذا كانوا مكرهين بالقوة، أو إذا وجدوا فيها «غرضاً شريفاً» أو فائدة ومنفعة. إلا أن هذا كلام يحتاج إلى تمحيص هذه المسببات والدوافع. ولا بد، في المرحلة الأولى، من استبعاد الغرض الشريف لأنه ليس ثمة غرض شريف من وراء المجاهرة بكراهية كاذبة. ولا بد، في المرحلة

(1) أرسطو، علم الأخلاق، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008)، ج: 1، ص267.

الثانية، من إقصاء دافع الفائدة والمنفعة؛ لأن من يجد فائدة ومنفعة في كراهية كاذبة يشهرها يكون أنسب وصف له أنه إنسان حقير. نعم، ربما يجد كثير من الناس منفعة في كتمان كراهيتهم أو في التظاهر بدلها بحب كاذب، إلا أن هذه منفعة إنما تُحسب للكتمان والحب الكاذب وليس للكراهية. وهنا يفترق الحب عن الكراهية، فكثيراً ما وجد عموم الناس، لا الحقيرون وحدهم، منفعة وفائدة في التعبير عن حب كاذب وغير حقيقي. وعلى الشاكلة ذاتها، فقد يجد المرء مصلحة في إنكار كراهيته الحقيقية علناً متى ما ترتب على الاعتراف بها أو المجاهرة بها انعكاسات مُكلفة بإمكانه تجنّبها. نستنتج من كل هذا أن أحداً من عموم الناس لن يجاهر بكراهية كاذبة إلا في حال كان مكرهاً فقط. وفي غير حالة الإكراه فإن كل الكراهيات الكاذبة إنما يقف وراءها أناس حقيرون مستعدون بطبعهم - ودونما إكراه يُسلّط عليهم - لاقتراف أبشع الأعمال الدنيئة والقذرة إذا ما وجدوا في ذلك منفعة مهما كانت ضئيلة.

والمنافع، عموماً، مطروحة في الطريق، غير أن الحقيرين من البشر مجبولون على تمييزها واقتناصها على نحو غريزي. وأكثر من هذا، فإن هؤلاء قادرون حتى على اختلاق هذه المنافع، وتصوير ما ليس بمنفعة على أنه منفعة وإيهام الآخرين بأنها كذلك. وبهذه الطريقة يتمكن هؤلاء من إنتاج كراهياتهم المغرضة وتصديرها والمتاجرة بها. والكراهيات المغرضة هي كراهيات يجري تصنيعها فجأة ولأغراض ومآرب معينة، ثم سرعان ما تختفي حين تحقق غرضها، وأحياناً تختفي حتى حين تخفق في تحقيق هذا الغرض، وهي تختفي، كما بدأت، فجأة وكأن شيئاً لم يكن. وهذا واحد

من المؤشرات على كونها كراهيات مصطنعة. وإلا كيف نفسّر حالات كراهية كثيرة انبثقت فجأة ومن دون مقدمات، ثم سرعان ما اختفت أو اختفى أصحابها وكأن الأرض ابتلعتهم ولم يكونوا شيئاً مذكوراً.

الانفعالات، إجمالاً، أفعال لاإرادية، فلا أحد يحب أو يكره بإرادته، كما أن أحداً لا يقرر أنه، الآن، سيحب أو سيكره، ولا أحد، كذلك، يقرر أنه الآن سيكفّ عن الحب أو الكره. والسبب أن هذه انفعالات لاإرادية، ومن ثم فهي عصية على التحكم ولا تخضع لإرادة المرء وقراراته. إلا أن هذا ليس شأن التعبير عن هذه الانفعالات؛ لأن التعبير فعل إرادي خاضع لقصدية المرء وإرادته وقراره. وهو، في الغالب، فعل يقع تحت تصرف المرء وتحكمه. فنحن من يقرّر، وبإرادتنا في غالب الأحيان، أن نبوح بحبنا أو نجاهر بكراهيتنا أو نمتنع عن هذا البوح وهذه المجاهرة. وعلى خلاف الانفعالات اللاإرادية، فإن الأفعال الإرادية قابلة للتحكم والتصرف فيها وفقاً لقصدية المرء وإرادته، كما أنها قابلة للكذب والتزييف والفبركة والتلفيق والاختلاق والتصنّع والتكلّف. فكم من امرئ وجد نفسه مضطراً للتعبير عن حب كاذب، وفي المقابل، لم يكن من المستحيل، كما قلنا، أن يجاهر أحد، تحت ضغط ظروفه القاهرة، بكراهية مزيّفة لم يكن يستشعرها في قلبه. إلا أن انتفاء المصالح الخيرة والأغراض الشريفة في هذه الحالة الأخيرة جعل منها حالة استثنائية ومحدودة في التاريخ ولا يقترفها إلا الحقيرون من البشر.

- 2 -

لنتذكر، من جديد، رواية «مقبرة براغ» لأمبرتو إيكو، وتحديداً ذلك الحوار الذي دار بين سيمون سيمونيني، بطل الرواية الذي تربّى على كره اليهود الذين «يعملون فقط للهيمنة على هذا العالم»[1]، وبين راشكوفسكي، رجل المخابرات الروسية القيصرية، حيث يطلب هذا الأخير من سيمونيني كتابة وثيقة مزيفة عن اجتماع متخيل عُقد في مقبرة براغ، وضمّ حاخامات اليهود الكبار ليتآمروا ويخططوا سراً من أجل حكم العالم، ونشر الأوبئة بين أرجائه، والسيطرة على ذهبه واقتصاده وإعلامه. لا يتردد سيمونيني في كتابة وثيقة «بروتوكولات حكماء صهيون» بغرض شيطنة اليهود. لكن الأهم في كل هذا هو لماذا يطلب راشكوفسكي من سيمونيني تلفيق خطاب كراهية مصطنعة ضد اليهود وهو يعرف أن في روسيا تعيش أقلية يهودية روسية؟ بمعنى إنه يلفّق خطاب كراهية مصطنعة ضد جزء من الشعب الروسي. وهذا تساؤل طرحه سيمونيني نفسه، على كرهه لليهود، على راشكوفسكي، لنقرأ هذا الحوار:

«سيمونيني: ولكن لماذا تستهدف اليهود بالذات؟

راشكوفسكي: لأن روسيا يوجد فيها يهود. لو كنت في تركيا لاستهدفت الأرمن»[2]

---

(1) أمبرتو إيكو، مقبرة براغ، ترجمة: أحمد الصمعي، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1، 2014)، ص11.
(2) المرجع نفسه، ص365.

على خلاف سيمونيني، لا يكره راشكوفسكي اليهود، وهو لا يريد إبادتهم، بل هو يصرّح بأنهم أفضل حلفائه. إذن لماذا هو معني بتلفيق وثيقة تحرّض على كراهيتهم؟ هذا اللغز يحله راشكوفسكي: إنه لا يريد أن يتوجه غضب الشعب الروسي إلى القيصر؛ لذا «يجب أن نجد له عدواً»، و«يجب أن يكون هناك عدو لنعطي للشعب أملاً»، كما أنه «ينبغي تنمية الكره كعاطفة مدنية (. . .)، يجب أن يوجد دائماً هناك أحد نكرهه لكي نجد لأنفسنا ما نبرّر به بؤسنا الخاص!»[1]

حين يتعلّق الأمر بكراهية حقيقية، فإن سيمونيني يمكنه التعبير عن ذلك بكل قوة، فهو يكره اليهود فعلاً منذ صغره بالرغم من أنه لم يلتقِ يهودياً في حياته سوى عاهرة صغيرة التقاها وهو صغير في حارة اليهود بمدينة تورينو، ولم يتبادل معها أكثر من كلمتين! لكن ليس المطلوب من سيمونيني أن يعبّر عن كراهيته الحقيقية لليهود؛ فنحن، هنا، أمام كراهية مصطنعة تقف وراءها استخبارات دولة كبرى، ولأغراض سياسية صرفة: تبرير بؤس الواقع السياسي القائم، وإلهاء الشعب عن سلطة القيصر، وإشغاله بأمل كاذب أو بعدو مختلق يجري تصويره على أنه خطير ومكروه ويتآمر بمخطط كوني لحكم العالم. إن ما يقوم به جهاز الاستخبارات الروسي، هنا، هو مهمة تحويل الشعب الروسي إلى مريض نفسي مصاب بالبارانويا والخوف المرَضي (فوبيا) من اليهود.

لكي نفهم هذا الانتعاش للكراهيات المصطنعة من حولنا، علينا أن ننتبه إلى تلك المصالح والمآرب التي تقف وراء إنتاجها وتصنيعها والمتاجرة بها. وهناك مصلحة غالبة وتتصدر على بقية المصالح،

(1) المرجع نفسه، ص366.

وأقصد بذلك المصلحة السياسية وتثبيت المواقع في لعبة الصراع على السلطة. فإذا حصل أن اقتنعت جماعة سياسية ممسكة بالسلطة بأن بقاءها في السلطة مرهون بإضعاف بقية الخصوم والجماعات السياسية المنافسة أو حتى شعبها، إذا حصل هذا فإن هذه الجماعة لن تتردّد في عمل المستحيل لضمان بقائها في السلطة حتى لو جرّها ذلك إلى الانخراط في لعبة إنتاج الكراهيات وإثارة الفرقة والفتنة وتأجيج الخلافات بين جماعات بعينها من أجل إشغال هذه الجماعات مجتمعة أو منفردة بأمر يهمها ويقلقها ويخرجها عن اتزانها وهدوئها، وذلك ليصفو لها الجو لتحقيق مآرب معينة لم تكن لتتاح الفرصة لتحقيقها من دون هذا النوع من إشغال الجماعات وإلهائها وضرب إحداها بالأخرى.

المطلوب هنا هو إثارة انفعالات معينة، ثم استغلالها لتحقيق غرض ما. وهذا تكتيك شائع في التاريخ، وبحسب نقل الجاحظ فإن «معاوية كان يحب أن يغري بين قريش» وكثيراً ما كان يسعى للوقيعة بين القبائل العربية. وجاء من بعده أبو جعفر المنصور وقد رأى بعض الجند قد «شغبوا عليه وحاربوه على باب الذهب»، وخاف أن يفلت الأمر من بين يديه وينتهي حكم بني العباس بسبب ذلك، فشكا أمره إلى قثم بن العباس بن عبيد اللّه بن عباس، فقال له قثم: «يا أمير المؤمنين عندي رأي إن أظهرته لك فسد، وإن تركته أمضيته صلحت خلافتك وهابك جندك. قال له: أفتمضي في خلافتي شيئاً لا أعلمه؟ فقال له: إن كنت عندك متهماً فلا تشاورني، وإن كنت مأموناً عليها فدعني أفعل برأيي، قال له المنصور: فأمضه. فانصرف قثم إلى منزله، فدعا غلاماً له فقال له: إذا كان غداً فتقدمني واجلس في دار

أمير المؤمنين، فإذا رأيتني قد دخلت وتوسطت أصحاب المراتب فخذ بعنان بغلتي فاستحلفني بحق رسول (ص)، وبحق العباس، وبحق أمير المؤمنين إلا ما وقفت لك وسمعت مسألتك وأجبتك عنها، فإني سأنتهرك وأغلظ لك القول فلا تخف وعاود المسألة، فإني سأضربك بسوطي، فعاود وقل لي: أي الحيين أشرف، اليمن أو مضر؟ فإذا أجبتك فاترك البغلة وأنت حر. ففعل الغلام ما أمره، وفعل قثم به ما قاله، ثم قال: مضر أشرف لأن منها رسول اللّه، (ص). وفيها كتاب اللّه وفيها بيت اللّه ومنها خليفة اللّه. فامتعضت لذلك اليمن إذ لم يذكر لهم شيئاً من شرفها، وقال بعض قوادهم: ليس الأمر كذلك مطلقاً بغير فضيلة لليمن، ثم قال لغلام له: قم إلى بغلة الشيخ فاكبحها، ففعل حتى كاد يقعيها، فامتعضت مضر وقالوا: يفعل هذا بشيخنا، فأمر بعضهم غلامه فضرب يد ذلك الغلام فقطعها، فنفر الحيان. ودخل قثم على المنصور فافترق الجند، فصارت مضر فرقة، وربيعة فرقة، والخرسانية فرقة، فقال قثم للمنصور: قد فرّقت بين جندك وجعلتهم أحزاباً كل حزب منهم يخاف أن يحدث عليك حدثا فتضربه بالحزب الآخر، وقد بقي عليك في التدبير بقية، وهي أن تعبر بابنك فتنزله في ذلك الجانب وتحول معه قطعة من جيشك فيصير ذلك بلداً وهذا بلداً، فإن فسد عليك أولئك ضربتهم بهؤلاء، وإن فسد عليك هؤلاء ضربتهم بأولئك، وإن فسد عليك بعض القبائل ضربتهم بالقبيلة الأخرى، فقبل رأيه واستقام ملكه»[1].

---

(1) أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ابن الأثير)، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1987)، ج: 5، ص198-199.

وهذا تكتيك شائع في لعبة الصراع على السلطة، وهو شائع، كذلك، في الحروب وإبان الأزمات الكبرى التي تعصف بالمجتمعات والدول. فإذا كانت الدولة في حرب مع عدو قومي أو ديني أو طائفي فإنها تتصور أن من مصلحتها أن تعمل بكامل طاقتها التشغيلية لإنتاج (وحتى فبركة) كراهيات كاملة الانفلات، وأحقاد حادة جداً من أجل إلهاب مشاعر شعبها وحماسته المجنونة ضد العدو. وتعرف هذه الدولة جيداً أن الكراهية شعور مجنون ومدمّر ومزلزل ويعمي صاحبه ويصمّه ويخرجه عن هدوئه واتزانه، وهو ما يجعل هذا الشعب مهيّأً للانخراط في الحرب التي سوف تتراءى له وكأنها حرب مقدسة ومصيرية ضد عدو جرت شيطنته بالكامل. ولهذا السبب تعمد الدول إلى استثارة الكراهيات المنفلتة في أوقات الحروب. ويبدو أن هذا تكتيك حربي ضروري وجزء من التعبئة النفسية اللازمة لخوض الحروب. والدليل على كونه تكتيكاً ضرورياً أنه لا تكاد توجد دولة خاضت حرباً حقيقية وجدية ولم تعمد، في الوقت ذاته، إلى شَيْطَنَة عدوها وإنتاج كراهيات منفلتة ومؤلمة ضده، بل تصوير هذه الكراهيات المصطنعة كما لو كانت عريقة ومتجذرة وضاربة في عمق التاريخ.

لقد لعبت الحروب، طوال التاريخ، دوراً خطيراً في تأجيج نار الكراهيات وإيقاظ النزعات العدوانية الشريرة بين القوميات والطوائف والجماعات الدينية والقبلية والمناطقية. ويمكن التذكير، في هذا السياق، بالكراهيات المصطنعة والمغرضة والتحريضية التي اختلقتها وسائل الإعلام في يوغسلافيا السابقة، «ففي العام 1987 نشرت الصحف الصربية صورة فوتوغرافية التقطها صحافي من بلغراد في

بريكالي بكوسوفو، الإقليم الصربي المأهول بأغلبية ألبانية [مسلمة]. وتحت عنوان «الأم البريكالية» تظهر في الصورة امرأة صربية تعمل في الحقل محاطة بأطفالها. وكانت بندقية معلقة على منكبها. وكشفت الصحف أن المرأة تحتاج إلى السلاح لحماية نفسها وحماية أطفالها من الإرهابيين الألبان الذين يعذبون الصرب ويقتلونهم ويغتصبون زوجاتهم وبناتهم. وقد أثارت الصورة أصداء إعلامية واسعة وروعت صربيا بأسرها. وأسفرت مئات الصور المماثلة والمقالات الصحافية وساعات من البرامج التلفزيونية بأنباء حول اضطهاد الصرب في كوسوفو، عن إرهاب عمّ البلاد وكراهية لألبان كوسوفو. وبعد بضع سنوات اتضح أن الصورة تزوير ذكي قام به الصحافي الذي هو نفسه من وفّر البندقية المعلقة على كتف المرأة. وكان كل شيء قد انتهى حينذاك. فالدعاية على هذا النحو أدت الغرض المطلوب منها»[1].

وهذا مجرد مثال من بين أمثلة كثيرة يمكن أن تستقى من إرشيف الكراهيات التحريضية المصطنعة التي غالباً ما تؤدي غرضها المطلوب في كل مرة. واللّه وحده يعلم حجم الكراهيات المصطنعة التي اختلقها صُنّاع الكراهية وتجارها وأجهزة استخبارات الدول إبان الحروب أو في الفترة التي تسبق الانزلاق إلى الحروب. لا أحد يعرف، على وجه اليقين، حجم الكتب والصور والتسجيلات المزيفة التي جرى تلفيقها لإلهاب الكراهية المصطنعة بين الإيرانيين والعراقيين (وعرب المشرق من ورائهم) إبان الحرب الإيرانية/ العراقية في ثمانينات القرن الماضي، أو بين الهنود والباكستانيين منذ

(1) ومن الكلام ما قتل، ص203-204.

العام 1947، أو بين الهوتو والتوتسي في تسعينات القرن الماضي، أو بين المسلمين والمسيحيين النيجيريين في جوس في دورات العنف المتجدد في أعوام 2001 و2008 و2010.

ويمكنكم تخيّل حجم الكراهيات المزيفة بعد الانتشار الواسع لمواقع التواصل الاجتماعي، وتويتر والفيسبوك على وجه الخصوص. وهناك تقديرات بأن عدد الحسابات الوهمية على تويتر بلغ 20 مليون حساب من بين 320 مليون حساب على تويتر(1). كما قام موقع فيسبوك بحذف «عشرات الآلاف» من الحسابات غير الحقيقية التي تنشر عشرات الآلاف من «الأخبار المزيفة»(2). وبحسب إحصائيات نشرت في صحيفة عكاظ السعودية في 27 نوفمبر 2016، فإن عدد الحسابات الوهمية التي تهاجم المملكة العربية السعودية في العام 2016 بلغ 6 آلاف حساب، مع 4 آلاف حساب تقوم بإعادة نشر هذه التغريدات، وذلك بواقع 90 تغريدة مسيئة للسعودية في كل دقيقة.

---

(1) صحيفة العرب، العرب اللندنية، بتاريخ 28 يناير 2017، العدد: 10526، على الرابط التالي:
http://www.alarab.co.uk/article/morenews/100524/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D8%A8%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%87%D9%85%D9%8A%D8%A9%20%D8%AA%D8%AC%D8%A7%D8%B1%D8%A9%20%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%AD%D8%A9%20%D8%B9%D9%84%D9%89%20%D8%AA%D9%88%D9%8A%D8%AA%D8%B1

(2) انظر موقع البي بي سي، على الرابط التالي:
http://www.bbc.com/arabic/science-and-tech-39842735

يحدث إنتاج الكراهيات المصطنعة في الحروب المسلّحة، كما أنه يحدث في نوع آخر من الحروب، وهي الحروب الناعمة أو الباردة التي تشتعل من تحت الرماد. وهنا يمكن التذكير بالكراهيات التحريضية المصطنعة التي جرى إنتاجها طوال الحرب الباردة بين كتلة البلدان الشيوعية، وكتلة البلدان الغربية الرأسمالية والليبرالية. كما يمكن التذكير بالكراهيات التحريضية التي يجري إنتاجها في منطقتنا بين الأمريكيين وحلفائهم من جهة (محور الاعتدال)، والإيرانيين وحلفائهم من جهة أخرى (محور الممانعة)، وذلك منذ قيام الثورة في إيران في العام 1979، وهي الكراهيات التي ازدادت سخونة منذ سقوط نظام صدام حسين في العراق بحيث جرى توفير كامل الدعم اللوجستي والإعلامي اللازم لصناعة الكراهية الطائفية في المنطقة سواء كان ذلك عبر طباعة كتب أو تلفيق صور وتسجيلات صوتية أو تركيب لقطات فيديو أو تجيير صحف وإذاعات ومحطات فضائية بأكملها من أجل بث هذه الكراهيات المصطنعة.

وقد تنبّه نيتشه إلى شكل قديم من هذا التكتيك الذي كان يجري بين الدول، حيث إن رجل الدولة قد يثير «انفعالات شعبية كي يستفيد من الانفعال المضاد الذي ينتج عنها. لنأخذ مثالاً: يعرف رجل الدولة الألماني جيداً أن الكنيسة الكاثوليكية لن تكون لها أبداً نفس المشاريع التي تكون لروسيا، بحيث إنها ستفضل حتى التحالف مع الأتراك على التحالف مع روسيا، إنه يعرف، من جهة أخرى، أن خطر تحالف روسيا وفرنسا يشكّل تهديداً لألمانيا. إن استطاع إذاً أن يتوصّل إلى جعل فرنسا مقرّاً للكنيسة الكاثوليكية ومعقلاً لها فإنه سيكون قد أبعد الخطر لمدة طويلة. من مصلحته بالتالي أن يبدو

شديد الحقد على الكاثوليك وأن يلجأ إلى أعمال عدوانية من كافة الأشكال كي يحوّل البابويين إلى قوة سياسية منفعلة تكون معادية للسياسة الألمانية وسيكون عليها بالطبع أن تمزج بين قضيتها وقضية فرنسا، عدو ألمانيا. سيكون من أهداف هذا الرجل كذلك جعل فرنسا كاثوليكية (. . .) هكذا تريد دولةٌ تعتيم ملايين العقول في دولة أخرى لتستفيد من ذلك»[1].

وما يجري في الحروب بين الدول يجري في نوع آخر من الحروب داخل الدولة الواحدة. تلك هي السياسة التي عرّفها أحدهم بأنها استمرار للحرب ولكن بوسائل أخرى. إنها حرب تكشف عن نفسها في ساحات التنافس السياسي، وفي الصراع على السلطة، إلا أنها، كأي حرب، موسومة، دوماً، بالتوتر والشراسة والضراوة في المواجهة والمدافعة. وداخل هذه السياقات الحربية، أصبحت إثارة الكراهيات واحدة من التكتيكات الشائعة في لعبة الصراع على السلطة، وذلك بهدف الإشغال العام وإثارة البلبلة والتشويش والتغطية وتشتيت انتباه الناس والرأي العام عن قضية محددة أو فضيحة معينة، أو بهدف استفزاز بعض الخصوم لتحقيق غرض ما من وراء هذا الاستفزاز.

وهذه تكتيكات لا تختلف كثيراً عما يسميه ألفين توفلر بـ«تكتيكات المعلومات»، وهي تكتيكات يستخدمها الفاعلون السياسيون والاجتماعيون لتحقيق مآرب معينة بحيث تستفيد الجهة التي تقف وراء هذه التكتيكات من الانفعالات المضادة أو

(1) فردريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة: محمد الناجي، (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2002)، ج: 1، ص199.

الانعكاسات والتفاعلات التي ستنتج عنها. وقد لاحظ توفلر أن عصر الإعلام الفوري قد أغرقنا بكمّ هائل من المعلومات والصور، إلا أنه جعل «معرفة حقيقة ما يجري أصعب بالنسبة لكل الناس، بما في ذلك القادة السياسيين». وهذا يعني أن الوصول إلى المعلومات الحقيقية والتمييز بين المعلومات الحقيقية والمزيفة، كل هذا أصبح صعباً بالنسبة لعموم الناس. وهو ما سمح بالتلاعب بالمعلومات واستغلالها وتوظيفها لخدمة أغراض محددة، بحيث أصبح هذا النوع من التلاعب تكتيكاً متداولاً ويستخدمه «كل من يعنيهم الأمر من السياسيين والبيروقراطيين والعسكريين وجماعات الضغط الاقتصادية، فضلاً عن المدّ الصاعد من جماعات المواطنين. أي إنهم سيقودون «لعبة السلطة» مستخدمين وسائل قائمة على التلاعب بالمعلومات»[1] أو التحكم بها أو المناورة بها أو مراقبتها أو تسريبها بشكل موجّه ومقصود. ويرصد توفلر تكتيكات متنوعة في هذا الشأن، فهناك تكتيك السرية والمصدر المقنَّع والتسريب الموجّه للمعلومات والقنوات الخلفية والقناة المزدوجة، وهناك، كذلك، تكتيك الصدمة المرتدة حيث «يتم نشر نبأ كاذب في بلد بعيد وتقوم الصحافة الوطنية بترديد هذا النبأ» لتبدأ التفاعلات بعد ذلك. وهناك تكتيك الكذبة الكبرى وهو تكتيك يعتمد على حقيقة تقول بأن «الكذبة عندما تكون ضخمة يسهل تصديقها»، وهذا على خلاف ما يحدث حين يتمّ تجزيء هذه الكذبة الكبرى إلى «عدد من الأكاذيب الصغيرة العادية»[2].

(1) ألفين توفلر، تحوّل السلطة، ترجمة: لبنى الريدي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006)، ص37.

(2) المرجع نفسه، ص50.

تكشف هذه التكتيكات عن حقائق بالغة الخطورة على مستقبل الديموقراطيات، حيث فقدت المعلومات والحقائق الكثير من قدسيتها وقيمتها الاعتبارية التي كانت تتمتع بها في الديموقراطيات العريقة والمحترمة، بدليل أن المعلومات أصبحت عرضة للتلاعب والمناورة والخداع. إلا أن هذه التكتيكات تكشف حقيقة أخرى هي أخطر من سابقتها، وهي أن الدولة (بما في ذلك الدولة الديموقراطية) أصبحت تدار بعقلية ميكافيلية صرفة، بحيث يصبح كل تلاعب جائزاً من قبل الفاعلين السياسيين من أجل إسقاط الخصوم والبقاء في السلطة لأطول فترة ممكنة حتى لو كان ذلك على حساب الرأي العام، وعلى حساب حق الشعب في الاطلاع على المعلومات. وهذا يمسّ «لبّ العلاقة بين الديموقراطية والمعرفة، فمن الأمور المعترف بها بشكل عام أن الرأي العام المطلع هو أحد الشروط الضرورية للديموقراطية»[1]، إلا أنه لم يعد بإمكان أحد الاطلاع على شيء؛ لأن كل المعلومات أصبحت سرية، وتدار داخل كواليس الدولة وبيروقراطية أجهزتها المعقدة. وإذا حصل أن اطلع الرأي العام على حفنة من المعلومات فلن يكون بإمكانه التحقق من كون هذه المعلومات «حقائق» أم مجرد «أكاذيب». كما أن هذا الرأي العام أصبح مستهدفاً بالتلاعب والخداع من قبل دولته ذاتها، وذلك عبر تكتيكات المعلومات المتعددة التي يرصدها توفلر. أضف إلى هذا أن كثيراً من الأنظمة السياسية في العالم تنبّهت إلى أن تفتيت الرأي العام الموحد ليكون مجموعة آراء عامة مجزّأة

(1) المرجع نفسه، ص51.

ومشتتة ومتصارعة إنما يعود عليها بفائدة كبيرة لا تعوّض؛ لأن هذا التفتيت سيخفّف من قوة ضغط «الرأي العام الموحد المطلع على الحقائق»، كما أنه سيخرج هذه الأنظمة من المعركة التي ستتحوّل لتكون مواجهة بين هذه الآراء العامة المجزّأة لا بين الرأي العام الموحد والأنظمة الحاكمة. وعندئذٍ لن يمثّل انكشاف الحقائق والمعلومات أية خطورة على هذه الأنظمة التي صار بإمكانها أن تلعب دور المتفرّج على هذه المواجهة أو حتى دور الحَكَم الذي يرجع إليه الجميع ليفصل بينهم فيما كانوا فيه يختلفون.

والكراهيات، في أصلها، هي حزمة من المعلومات والأخبار والوثائق والصور والوقائع والأحداث. وهي إما أن تكون مخزّنة وجاهزة للاستخدام من دون معالجة، وإما أن تكون مختلقة وملفّقة ومفبركة وبحاجة إلى المعالجة والتوضيب لتكون جاهزة للاستخدام كسلاح في معركة الصراع السياسي على السلطة. ويمكن رصد الكثير من تكتيكات الكراهية تماماً كما عمل توفلر مع تكتيكات المعلومات. إلا أن الحاصل أن معظم تكتيكات الكراهية يمكن اختزالها في تكتيك واحد، وهو تكتيك التسريب الموجّه للكراهيات، ويتم في هذا التكتيك تسريب كراهيات معينة بشكل موجّه وسري وعبر قنوات خلفية، وأحياناً يتم ذلك عبر قنوات علنية إلا أنها مجرد واجهات لجهات سياسية أخرى خفيّة ومقنّعة، وقد تكون هذه الواجهات صحفاً وفضائيات وشخصيات عامة كبعض النواب والسياسيين الانتهازيين الذين هم تحت الطلب في أي وقت.

لا ينبغي أن يُفهَم من ذلك أن الدولة وحدها (أو الجماعات الممسكة بالسلطة) هي من تستخدم تكتيكات الكراهية المصطنعة، بل

الثابت أن ثمة استعداداً لدى معظم الخصوم السياسيين لاستخدام تكتيكات الكراهية والتسريب الموجّه لهذه الكراهية لتحقيق مآرب سياسية معينة في صراع لا يهدأ على السلطة.

هذه كراهيات مصطنعة وملفّقة، لكنها قاتلة أو يمكن أن تتحوّل إلى كراهيات قاتلة في أية لحظة. إلا أن ثمة نوعاً آخر من الكراهيات المصطنعة «لا تقتل فحسب بل تبيع أيضاً»[1]، بمعنى أن ثمة كراهيات مصطنعة لكنها مربحة ويمكن استثمارها في مراكمة المكاسب الشخصية التي تأتي لتجّار الكراهية بمزيد من الشعبية والشهرة والفرص. ذكرنا، من قبل، حكاية المذيع الأمريكي بوب غرانت وكيف أنه طُرِد من محطة WABC الإذاعية بعد تعليقه المسيء إثر حادثة سقوط طائرة رون براون في 3 أبريل 1996. إلى هنا والحكاية عادية وهي لا تختلف عن تلك الحكايات المشابهة التي تعرّضنا لها فيما سبق، إلا أن لحكاية غرانت بقية تجعلها مختلفة عن غيرها؛ لأن هذا المذيع اليميني الذي خلق له شعبية واسعة بسبب الشتائم التي كان يوزّعها على السود والأقليات في الولايات المتحدة الأمريكية لم يجد صعوبة في الحصول على فرصة عمل أخرى بعد طرده من WABC، إذ سرعان ما «استأجرته محطة منافسة بعد أسبوعين فقط»[2] من طرده. والكراهية التي رفعت من قيمة غرانت التداولية في سوق الإعلام قادرة على أن ترفع من قيمة أي إعلامي في أي بلد تنتعش فيه صناعة الكراهية وتجارتها. ويذكر تودوروف أن الصحيفة الهجائية في

---

(1) **ومن الكلام ما قتل**، ص205.

(2) المرجع نفسه، ص196.

فرنسا «شارلي- إبدو» قامت في فبراير 2006 بنشر الرسوم المسيئة للرسول، «فزاد مبيع هذا العدد من الصحيفة عشر أضعاف، إذ ارتفعت نسبة المبيعات من 60000 عدد إلى 600000 تقريباً»[1]!.

يتجلّى هذا الهوس بالكراهيات المصطنعة المربحة أكثر ما يتجلّى لدى الساعين وراء المكاسب السياسية، والانتخابية على وجه الخصوص، حيث تتحوّل الكراهيات المصطنعة لدى هؤلاء إلى «رأسمال» يُطرح في سوق تداول الخطابات «القذرة» ليعود على أصحابه بمزيد من الشعبية وتعاظم الشهرة وفرص الفوز والصعود. أليس لافتاً أن أكثر عمليات التحريض على الكراهية اليوم إنما تجري كجزء من حملة الدعاية الانتخابية؟ أليس لافتاً حقاً أن أكثر المحرّضين على الكراهية هم من نواب البرلمانات أو الطامحين للفوز بمقاعد في قبة البرلمانات أو في سدة الحكم؟ وهذا لا ينطبق على دول عربية كالبحرين والكويت والعراق فقط وهي بلدان تمكّنت بعض الشخصيات فيها من دخول مجالس نوابها لا بفضل شيء سوى كفاءتها في إثارة الكراهيات الطائفية والعرقية والتحريض عليها وقت الحاجة أو وقت ما يطلب منها ذلك، أقول إن هذا لا ينطبق على هذه الدول فحسب، بل هذه حالة عامة حول العالم، وفي أوروبا تعبّر هذه الحالة عن نفسها في صعود اليمين الأوروبي المتطرف الذي لم يكن ليتردد في التوسّل بالكراهيات المصطنعة ضد الأجانب والمسلمين كحيلة أو كدعاية انتخابية تعود عليه بمزيد من الشعبية والشهرة، ومن ثم بمزيد من أصوات الناخبين. تتحوّل الكراهية، هنا، إلى سلعة،

(1) الخوف من البرابرة، ص152.

وأصوات الناخبين هي الثمن الذي يطمح تجّار الكراهية إلى قبضه. ولهذا فليس غريباً أن نجد أن معظم الكراهيات المنفلتة حول العالم إنما تصدر عن نواب أو مترشحين يمينيين أو عنصريين أو طائفيين لم يبق أمامهم من أمل للفوز بالمقعد النيابي أو بتولّي السلطة سوى إشهار سلاح الكراهية ضد الآخرين. والغريب أنه سلاح فعال وقلّما يخطئ هدفه.

تذكّروا سوزان وينتر، النائبة اليمينية في البرلمان النمساوي، والتي حقّقت معها السلطات النمساوية بتهمة التحريض على الكراهية العرقية من خلال تصريحاتها المسيئة للنبي محمد والمسلمين في العام 2008. وتذكّروا فارون غاندي، المرشّح عن الحزب الهندوسي القومي بهاراتيا جاناتا، والذي اعتقلته حكومة ولاية أوتار براديش شمال الهند بتهمة «الإدلاء بتصريحات معادية للمسلمين» أثناء حملته الانتخابية. وتذكّروا، كذلك، الهولندي العنصري بيم فورتاون الذي نشر كتاباً ضد الإسلام وصرّح بتصريحات عديدة تتهم الإسلام بالتخلف والديكتاتورية، وكانت النتيجة أن حزبه فاز في انتخابات مارس 2002 المحلية في مدينة روتردام بحوالي 40% من أصوات الناخبين، فيما نال حزبه، بعد اغتياله في 6 مايو 2002، حوالي 17% من مجموع الأصوات في الانتخابات التشريعية التي جرت في هولندا في مايو 2002. وفي هولندا، كذلك، يمكن التذكير بمواقف جيرت فيلدرز، زعيم حزب «الحرية» اليميني المتطرف ومنتج فيلم «فتنة» في العام 2008، والذي جرى التحقيق معه هذا العام بتهمة التحريض على الكراهية ضد الإسلام والمسلمين. لقد كسب هذا الحزب في انتخابات البرلمان الأوروبي الأخيرة حوالي 17% من

الأصوات في هولندا، مما يؤهله لحجز أربعة مقاعد في البرلمان الأوروبي. وفي الدنمارك خاضت بيا كجيرسغارد من حزب الشعب الدنماركي حملتها الانتخابية في العام 2001 بدعاية انتخابية أظهرت فيها «دنماركيات شقراوات مهددات من قبل أشخاص متوحشين من أهل الجنوب سمر البشرة، يرتكبون عمليات اغتصاب جماعية، ويقومون بزواجات بالإكراه، ويشكّلون عصابات الشوارع. ورفعت كجيرسغارد شعار «الدنمارك للدنماركيين»، قالت لمواطنيها إن الإسلام سرطان ومنظمة إرهابية»[1]. وبهذه الشاكلة من الشعارات تمكّن الحزب القومي البريطاني المتطرف من حجز مقعدين في البرلمان الأوروبي في الانتخابات الأخيرة. كما تمكّنت الكثير من أحزاب اليمين المتطرف في أوروبا من تحقيق مكاسب انتخابية بسبب كراهية المسلمين والأجانب، والأمثلة على ذلك كثيرة: حزب «رومانيا الكبرى» اليميني المتطرف في رومانيا، وحزب «الحريات» اليميني المتطرف في النمسا، وحزب «الفنلنديون الحقيقيون» في فنلندا، وحزب «بوبيك» في المجر الذي قاد حملته الانتخابية الأخيرة للبرلمان الأوروبي تحت شعار «المجر للمجريين». وفي فرنسا، طُرحت فكرة إنشاء وزارة للهجرة والهوية الوطنية في فرنسا (وهي فكرة يمينية بشكل سافر وتستهدف الأجانب والمهاجرين) أثناء الحملة الانتخابية لمرشح الرئاسة نيكولا ساركوزي في مايو 2007. وهو التاريخ الذي فاز فيه ساركوزي بمنصب رئاسة الجمهورية. ولم يكن طرح هذه الفكرة في الحملة الانتخابية اعتباطاً، بل كان بهدف

(1) المرجع نفسه، ص141.

«اجتذاب قسم من تصويت الجمهور»[1]، وتحديداً جمهور اليمين المتطرف الذي كانت أصواته ستذهب تلقائياً إلى جان ماري لوبان.

هذه، إذاً، كراهيات مصطنعة «لا تقتل»، لكنها تبيع وتأتي بمكاسب وأرباح شخصية وانتخابية، وتخلق شعبية وشهرة ما كان صاحبها ليحلم بها من دونها. وإلا تخيّلوا القيمة الحقيقية لـ«نوّاب الكراهية» من دون هذه الشتائم التي يوزّعونها يومياً في تصريحاتهم وبياناتهم ومواقفهم، ماذا سيبقى لدى هؤلاء لو انتزعنا من بين أيديهم خطاب الكراهية؟ لن يبقى سوى الخواء وشخصياتهم الجوفاء!

- 3 -

هل معنى هذا أننا أصبحنا على أعتاب مرحلة جديدة في تاريخ الكراهية، مرحلة تتصدّر فيها الكراهيات المصطنعة على حساب الكراهيات الحقيقية؟ يمكن الإجابة بالإيجاب، إلا أن هذا لا يعني أن الكراهيات الحقيقية سوف تنقرض، أو أن أصحاب الكراهيات الحقيقيين والصادقين مع أنفسهم سوف يختفون نهائياً من المشهد. بل على العكس من هذا، فتكتيكات الكراهية المصطنعة تعتمد، أساساً، على الكراهيات الحقيقية، وهي تتوسّل، في الغالب، بأصحاب الكراهية الحقيقيين (أو من يتظاهرون بأنهم كذلك) الذين يتم تجنيدهم بطرق خفية، وأحياناً بطرق غير مباشرة وعبر وسطاء عديدين وبأساليب لا تختلف كثيراً عن أساليب تجنيد العملاء السرّيين في

(1) المرجع نفسه، ص83.

العالم السرّي للمخابرات. وعلى هذا، فقد يحصل أن ينخرط أصحاب الكراهية الحقيقيون في لعبة إنتاج الكراهية وتداولها وهم لا يعرفون، أساساً، من يقف وراء هذه اللعبة ومن يحرّك خيوطها ويضبط إيقاعها ويستفيد من عواقبها وانعكاساتها، وربما كانوا لا يعرفون حتى أنهم مجرد أدوات مستخدمة لمآرب أخرى وفي خدمة لاعبين آخرين. وقد يكون السبب في ذلك أن هؤلاء لا يستفيدون شيئاً من هذه المعرفة؛ ذلك أن التعبير عن الكراهية عادة من عاداتهم، بل هذه هي لعبتهم المفضّلة التي لا يجيدون لعبة أخرى غيرها، كما أنهم مستعدون، في كل وقت، للتعبير عن كراهيتهم، وهم على قناعة تامة بأن التعبير عن هذه الكراهية إنما يخدمهم ويصبّ في مصلحتهم في كل الأحوال. فإذا كان الحال كذلك، فماذا يهمّ لو تبيّن لهم أنهم مجرد أدوات مستخدمة في لعبة الكراهية، وأن ثمة جهة أخرى تستفيد من ذلك وهي من تضبط إيقاع هذه اللعبة وتحرّك خيوطها في الخفاء؟ أليس أحرى بهم أن ينظروا إلى ذلك على أنه نوع من تقاطع المصالح أو من المصالح المشتركة؟

ومع هذا، فإن هذا لا يعني أن تحركات أصحاب الكراهية الحقيقيين ستكون سلسة وعلنية؛ لأن علينا ألّا نقلل من أهمية قوى المجال العام ودور استراتيجيات الردع في كبت الكراهية وتضييق الخناق على أصحابها. فإذا كان صحيحاً أن الكراهيات المصطنعة قد افتتحت مرحلة جديدة في تاريخ الكراهية، فإن الصحيح كذلك أن قوى المجال العام واستراتيجيات الردع قد وضعت سلفاً قوانين هذه المرحلة وأصول هذه اللعبة. وأول هذه القوانين أن لكل كراهية ثمناً، وثمناً ينبغي أن يدُفع غالياً، وغالياً جداً في بعض الأحيان. صحيح أن

هذه القوانين لن تنجح في تحويل الجميع إلى أناس محبين وعطوفين ومسالمين، ولن تقتلع جذور الكراهية من قلوبهم، لكنها ستجبرهم، طائعين أو مكرهين، على الاحتفاظ بكراهيتهم في دواخل أنفسهم وداخل فضاءاتهم الخصوصية المغلقة فقط. أما إذا أراد الواحد من هؤلاء أن يعبّر عن كراهيته في المجال العام وأمام الأضواء وخارج هاتين العزلتين المظلمتين (عزلة النفس وعزلة الفضاء المغلق)، فإن هذا ليس مستحيلاً، إلا أن الخيارات فيه باتت محدودة جداً. وهناك ثلاثة خيارات: فإما 1- أن يُقدِم المرء على المجاهرة بكراهيته في المجال العام، وفي هذه الحالة فإن عليه أن يهيئ نفسه لمواجهة المتاعب وللأثمان الباهظة التي سيكون عليه تسديدها بعزلته وعيشه في الخفاء وتحت حماية الشرطة أو بموته اغتيالاً في أية لحظة كما حصل مع المخرج الهولندي ثيو فان غوخ. وإما 2- أن يتحايل على التعبير عن هذه الكراهية بحيث يجاهر بكراهية مقنّعة ومواربة لا يطالها القانون ولا أخلاقيات المجال العام، وفي هذه الحالة قد ينجو بفعلته وقد لا ينجو. وإما 3- أن يعمد إلى التعبير عن كراهيته المنفلتة والصريحة ولكن عبر التوسّل بقنوات التواصل الخفيّة. وقنوات التواصل الخفية مفهوم نستخدمه، هنا، ليشمل أشكالاً متنوعة من المجاهرة بالكراهية، إلا أنها مجاهرة، في معظمها، مجهولة المصدر، وتنتشر عبر قنوات خفية ومسالك سريّة، وذلك مثل الكتابة مجهولة المصدر على الجدران، والكتب والكتيبات والكاسيتات والأقراص الممغنطة مجهولة المصدر التي ترمى على أبواب المنازل ليلاً، أو تعلّق من وراء ستار على نوافذ السيارات في المواقف العامة، والكتابات والتعليقات والحسابات الوهمية على

منتديات الإنترنت، ومواقع التواصل الاجتماعي، وعبر الإيميلات وحتى في الصحف.

حينما تُذكر الكراهيات التي تتوسّل بقنوات التواصل الخفية، فإن الهاجس الأوحد الذي يتملك الكثيرين هو معرفة من يقف وراءها، فترى الجميع يتساءلون، بانفعال، عن صاحب الأيادي الشيطانية المجهولة التي قامت بتسريب كل هذه الكراهيات المنفلتة المصطنعة. إلا أني أتصوّر أن هذا هاجس ينبغي أن يتملّك القضاة والمحققين الممسكين بملف التحقيق في مثل هذه القضايا، أما خارج دائرة القضاء والتحقيق فإن السؤال الذي ينبغي أن يشغل الجميع هو: لماذا لم يكن لدى صاحب هذه الأيادي الخفية من الجرأة للظهور العلني أمام الناس أو حتى وضع اسمه الحقيقي من أجل التأكيد على ملكيته الخاصة لكتاباته وتعليقاته ومواده السمعية والبصرية في الكاسيتات والأقراص الممغنطة ومواقع التواصل الاجتماعي؟ أو لماذا لم يعد أصحاب الكراهية يمتلكون من الجرأة ما يجعلهم يجاهرون بكراهياتهم المنفلتة في المجال العام وأمام الأضواء في صحيفة طائفية هنا أو في نشرة عنصرية هناك أو حساب حقيقي على مواقع التواصل الاجتماعي؟ قد يرجع ذلك إلى فاعلية استراتيجيات الردع، وإلى أن أصحاب الكراهيات لم يعودوا يتمتعون بقوة البأس والتحمّل التي تحميهم من مواجهة تبعات ذلك ومتاعبه وانعكاساته التي لن ترحمهم ولن تتسامح مع صحفهم أو نشراتهم. وهذا ما يدفع أمثال هؤلاء إلى إيثار السلامة باللجوء إلى قنوات التواصل الخفية والمسالك السرّية والآمنة لتسريب كراهياتهم، وذلك ظناً من هؤلاء بأن الكراهيات تصيب هدفها حتى بمعزل عن اسم صاحبها الحقيقي.

هذا سبب وجيه من دون شك، ولكن علينا ألا ننسى أننا نتعامل مع كراهيات مصطنعة لا كراهيات حقيقية. فإذا كان صحيحاً أن على الكراهيات المصطنعة، إذا ما أريد لها أن تصيب أهدافها وتحقق غرضها، أن تتظاهر بأنها كراهيات حقيقية لا مفتعلة، إلا أن الصحيح كذلك أن إنتاج الكراهيات المصطنعة لا يتطلب وجود أصحاب الكراهية الحقيقيين؛ لأن الذي يقف وراء الكراهيات الطائفية، اليوم، ليس بالضرورة أن يكون طائفياً عنيداً. والأمر كذلك مع الكراهيات الأخرى. الوزير الإيطالي السابق روبيرتو كالديرولي الذي عرف بسلاطة لسانه وشتائمه ضد المسلمين والمهاجرين والأجانب والإيطاليين الجنوبيين والمثليين، وصف نفسه ذات مرة بأنه ليس معادياً للأجانب، إلا أنه يستخدم لغة معادية للأجانب.

لم يكن التوسّل بقنوات التواصل الخفية مجرد حادثة عَرَضية واستثنائية في تاريخ الكراهية الحديثة، بل هي حوادث تتكرر باستمرار. وإذا عدنا إلى الوراء فإننا قد نجد نظائر كثيرة لهذه الحوادث في تاريخ الكراهيات القديمة، إلا أن الثابت أن أصحاب الكراهيات القديمة كانوا، في الماضي، لا يتحرّجون من إثبات أسمائهم في صدر كتبهم وكتيباتهم الكريهة التي كانوا يصنّفونها، كما أنهم كانوا يمتلكون من الجرأة ما يجعلهم يجاهرون، في خطبهم، بكراهيتهم المُرّة وبـ«الفم الملآن» أيضاً، في حين أن أحداً لم يعد يجرؤ اليوم على هذا النوع من المجاهرة الصريحة بكراهيته، إلا أن يكون مخبولاً أو عظيم القوة والبأس والجرأة. وهذان وجهان لعملة واحدة. فما الذي حصل؟

إذا عدنا إلى التحليل الفرويدي فسنقول إن ثمة كبتاً قد مورس

على الكراهية، وأن قوى الوعي ممثَّلة في القوانين وقوى المجال العام قد مارست قمعاً ضد أي كراهية علنية منفلتة. ونحن نعرف من فرويد أن ما يتعرّض للكبت في مستوى الوعي لا يختفي نهائياً بل يظل قابعاً في مستوى اللاوعي وينتظر الفرصة المواتية للظهور في فلتات اللسان وفلتات التصرّف وفي الأحلام وفي أي شكل آخر من أشكال الظهور المقنّع الموارب داخل ساحة الوعي. ثمة من يذهب، متأثراً بالتحليل الفرويدي، إلى أن ما يتعرّض للكبت ينعكس في صورة أعراض مَرَضية، وأن المكبوتات - إذا سنحت لها الفرصة - تعود للظهور بقوة وبصورة عنيفة. وهنا تأخذ «عودة المكبوت» صورة الثأر والانتقام. إلا أني أتصور أن هذا الربط بين الكبت والمرض وعودة المكبوت العنيفة لا يعدو كونه ربطاً ميكانيكياً، وهو لا يستقيم في كل الحالات. كما أن هذا النوع من الربط يقوم على منطق يبرّر العنف والكراهية وتعبيراتها العنيفة بحجة أن كبت العنف والكراهية سوف يؤدي إلى عنف أشدّ وكراهية أقوى. وهذا المنطق، كما يقول جاك دريدا، «سوف يجعلنا نجازف بالسماح لجميع الممارسات العنيفة أن تنتشر كما نجازف بالتخلّي عن كل مقاومة (. . .) فهل يجب الامتناع عن الإدانة وعن التنديد بالممارسات العنصرية العنيفة، ومعاداة السامية، ومعاداة الأجانب، والعداوات الجنسية، بحجة أنها إذا ما «كبتت» هنا أو هناك، فهي معرّضة للانبثاق بأقوى وأشدّ في مواضع أخرى؟»[1].

---

(1) جاك دريدا وإليزابيث رودينيسكو (محاورة)، ماذا عن غد؟، ترجمة: سلمان حرفوش، (دمشق: دار كنعان للنشر، ط: 1، 2008)، ص141.

وعلى الضد من هذا المنطق وحججه، فإني أتصور أن الكراهيات ما إن جرى كبتها في المجال العام (الوعي) وتوسّلت بقنوات التواصل الخفية والسرّية التي تنتعش في الخفاء المظلم (اللاوعي): خفاء الإنترنت، وخفاء النشر الورقي، وخفاء الكتابة على الجدران، وخفاء الكليبات التي تتوزع بين الموبايلات والإيميلات والمنتديات الإلكترونية، ما إن حصل هذا حتى أصبحت الكراهيات هشّة وسريعة الزوال والنسيان. صحيح أن هذه كراهيات صادمة وصارمة في حدّتها الاستفزازية وأنها تمتلك من قوة التأثير والجرح ما لا طاقة للكثيرين منا على تحمّله، لكن لا ينبغي أن ننسى أن الكراهيات، بذلك، تحوّلت إلى كراهيات سريعة الزوال والنسيان، فالمرء يصطدم بها بقوة حين يشاهدها أو يقرأها أو يسمعها أول مرة، إلا أنه سرعان ما يرميها وراء ظهره ويتجاوزها وكأنها لم تكن. ولندلّل على هذا بمثال قريب منا: قبل سنوات انتشر، في البحرين، وعبر الإيميلات، كتيب طائفي يتناول، وبكراهية بغيضة، «خرافة السكان الأصليين» في البحرين، و«الشيعة في البحرين، من أين أتوا». ولقد اطلع كثيرون على هذا الكتيب، ومن المؤكد أن كثيرين استشاطوا غضباً بعد قراءته، ولكن مَن مِن البحرينيين ما زال يحتفظ، الآن، بنسخة من هذا الكتيب؟! أو من منكم قد حصل، لسوء حظه، على نسخة من كتيب كريهٍ وُزِّع في موقف عام للسيارات أو نسخة من قرص ممغنط تافه وَجَده مرمياً داخل فناء بيته، من منكم حصل على شيء من هذا وما زال يتذكّر محتوياتها أو ما زال يحتفظ بها؟! لقد أصبحت الكراهيات المنفلتة تتوسّل بقنوات خفية، وهذا أمّن لها جرأة استثنائية لأن الجبناء عادة ما يستقوون في الخفاء وفي الأجواء السرّية، إلا أن هذه الكراهيات

فقدت، بذلك، رسوخها وثباتها القديمين. ويبدو أن الكراهية، تماماً كما الحب، شكل من أشكال التواصل البشري، إلا أنه تواصل يتطلب حضوراً مشخَّصاً ليؤدي وظيفته على أكمل وجه. وليس المقصود بالحضور المشخَّص أن الكراهية تتطلب لقاء مباشراً وتلاقياً شخصياً، بل المقصود أن الكراهية لا تصيب أهدافها إلا إذا تجسّدت في شخص معلوم (أو جماعة أشخاص) ظاهر للعيان، يقف وراءها، وتنتسب هذه الكراهية إليه. ولكن الكراهية حين توسّلت، بسبب جبنها وجبن أصحابها وطابعها المصطنع، بقنوات التواصل الخفية، فإنها فقدت طابعها المشخص بحيث لم تعد منسوبة إلى شخص بعينه يتعهدها ويتحمل مسؤوليتها، وهي، بذلك، فقدت قوّتها وثباتها ورسوخها.

وحين نتحدث عن قنوات تواصل خفية للكراهيات، فإن هذا يعني أن حياة الناس الكارهين أنفسهم قد انقسمت إلى نصفين، وصار هؤلاء مضطرين للعيش في حياة مزدوجة وبوجهين: وجه ناعم ومسالم ومتسامح في العلن وأمام الأضواء في المجال العام، ووجه آخر يمتلئ كراهية وبغضاً وحقداً في الخفاء بينه وبين نفسه أو بين جماعته في الغرف المظلمة. وإذا كان صحيحاً أن أعراض الكبت المَرَضية لم تظهر على أصحاب الكراهيات حين عجزوا عن التعبير العلني والصريح والمباشر عن كراهياتهم، إذا كان هذا صحيحاً فإن الصحيح كذلك أن المرض كان يترصّدهم من جهة أخرى، بحيث أصبحت شخصياتهم شيزوفرينية (تعاني من انفصام في الشخصية) وحياتهم مشروخة إلى قسمين: باطن وظاهر، خفي ومعلن.

لقد عاش أصحاب الكراهية القديمون، والأقوياء منهم على وجه

الخصوص، بشخصية واحدة وموحدة ومتماسكة، وبوجه واحد لا يعرف الانقسام والتلوّن. وكان الكره الذي يغلي في قلوبهم وعروقهم يجد دائماً فرصته للظهور وللتعبير عن نفسه في العلن وأمام الآخرين وحتى أمام المستهدفين بالكراهية أنفسهم دونما أدنى اهتمام بمشاعرهم. وبتعبير قريب من الاستخدام العامي، كان الذي في قلوبهم على ألسنتهم وفي قبضات أيديهم، ولم يكن ثمة قوة تقف في وجههم وتصرفهم عن ذلك. لم يعرف هؤلاء متاعب كبت الكراهية في صدورهم، ولم يكونوا مضطرين للتعبير عن كراهيتهم في عزلتهم وسريتهم فقط، بل كانت الكراهية، كما القوة، تفيض منهم حتى كان الواحد منهم يتلذذ ويشعر بـ«الإحساس المشرّف الناجم عن تمكّنه من احتقار وإهانة مخلوق ما»[1] في العلن.

هذا الكلام نيتشوي في عمومه، ولكنه يفيدنا في تحليل مآل أصحاب الكراهيات اليوم. لقد كان الكارهون الأقوياء يمتلكون الشجاعة للتعبير عن كراهيتهم، ويتمتعون بقوة البأس والتحمل لمواجهة انعكاسات هذا التعبير المرهقة والقاصمة لظهر الضعفاء. لقد امتاز هؤلاء الكارهون الأقوياء بصراحتهم وصدقهم مع أنفسهم ومع الآخرين حتى في قسوتهم وتهوّرهم الطائش، في حين كان الضعفاء العاجزون الحاقدون حذرين، وتنقصهم الصراحة؛ ولهذا تراهم يحبون الخلوات والقنوات الخفية، وفي الخفاء فقط يجدون عالمهم وأمنهم وعزاءهم[2]؛ لأنهم عاجزون عن الاحتفاظ

(1) جينالوجيا الأخلاق، ص56.

(2) المرجع نفسه، ص31.

بصراحتهم المزعجة أمام الآخرين وفي العلن، وعاجزون حتى عن رد الإساءة التي توجه إليهم، وهو ما يولّد الحقد في نفوسهم. وقد سبق لأرسطو أن تنبّه إلى أن صاحب المروءة «لا يحمل الحقد على ما قُدّم له من سيئة، لأن ادّكار الماضي ليس من شيم نفس عظيمة خصوصاً ادّكار السيئة، وخليق به أن ينساها»[1]. وهو المعنى الذي أعاد نيتشه التذكير به حين تحدّث عن الإنسان القوي «النبيل» الذي لا يعرف شيئاً اسمه الحقد؛ لأن الحقد يرتكز على الذاكرة أي على الاحتفاظ بذكرى إساءة ما حصلت في الماضي وعجز المرء عن ردّها، في حين أن هؤلاء الأقوياء ينسون ولا يتذكرون حتى الإساءات. التذكر طبع الضعفاء العاجزين، ولهذا كان الحقد ملازماً لهم طوال التاريخ. ثم لماذا يحقد القوي إذا كان قادراً على أن يطفئ غليان صدره بضربة واحدة وبانتفاضة واحدة؟ وحتى لو حصل واستولى الحقد على هذا القوي «فإنه لا يتسمّم به، ذلك أنه سرعان ما يستنزفه من خلال ردّ فعل سريع»[2] يصيب الهدف ويخمد نار الحقد.

كان القوي صريحاً وصادقاً في قسوته وعنفه مع نفسه ومع الآخرين، كان ظاهره هو عين باطنه. إلا أن أمثال هؤلاء أصبحوا، اليوم، عملة نادرة. وكان نيتشه قد رصد انقراضهم وأفول نجمهم بحرقة وأسى كبيرين في أواخر القرن التاسع عشر، وخاصة بعد أن اكتملت، كما يقول، عملية «تدجين الحيوان الإنساني» الكامن في أعماق «كل الأعراق القوية». لم يكن غرض التدجين سوى إضعاف

(1) علم الأخلاق، ج: 2، ص29.
(2) جينالوجيا الأخلاق، ص31.

الأقوياء الباطشين تماماً كما يحدث في ترويض الحيوانات المتوحشة بغاية إضعافها والتقليل من خطرها. وكما جرى إضعاف الحيوانات المدجّنة، فقد أصبح «الإنسان المدجّن» ضعيفاً وشديد الوهن و«أكثر رقة ومسالمة وحذراً»[1].

إلا أنه لا ينبغي أن نسلّم لنيتشه بهذا الاستنتاج، فالإنسان «المدجّن» أصبح ضعيفاً وشديد الوهن وأكثر حذراً، إلا أن هذا ليس سوى وجه واحد من وجهي هذا الإنسان، أما وجهه الآخر فيفيض كرهاً وحقداً. هذا يعني أن عملية «تدجين الإنسان الحيواني» الذي يتحدّث عنها نيتشه لم تنجح في جعل الإنسان مخلوقاً مسالماً ورقيقاً، ولكنها حكمت عليه بتحويله إلى مخلوق شيزوفريني بحيث تكون حياته منقسمة ومجزّأة، ففي الخفاء يتجلّى «الإنسان الحيواني» الكامن في أعماقه بكل بطشه الغاشم وكراهيته العنيفة، إلا أنه مضطر لإخفاء هذا الوجه «الحيواني» في العلن، والظهور أمام الناس بوجهٍ «أكثر رقة ومسالمة وإنسانية». وينطبق هذا الكلام على الأفراد والحكومات والجماعات السياسية، ألا ترون أن ثمة حكومات دكتاتورية لا تتورّع، في السرّ، عن ممارسة أبشع أنواع التعذيب والقتل بحق مواطنيها الضعفاء والأبرياء، إلا أنها تنكر ذلك وتكذّبه في العلن، بل إنها تتظاهر بأنها حكومات ديموقراطية ومسالمة؟ ألا تجدون كثيراً من جماعات الموالاة في بلداننا تتظاهر في العلن بولائها الصميمي لهذا النظام السياسي أو ذاك في حين أنها لا تتورّع عن سلقه بألسنتها الحداد في السرّ وفي فضاءاتها

(1) المرجع نفسه، ص35.

المغلقة؟ ألا ينمُّ هذا الكذب عن ضعف هذه الحكومات والجماعات وجبنها؟ لأنها لو كانت قوية بما فيه الكفاية لما اضطرت إلى الكذب؛ فالأقوياء لا يكذبون لأنهم لا يخشون أحداً، ولا يأخذون أحداً بعين الاعتبار.

يرصد تزفتان تودوروف حالات الكذب الرسمي المتداول بكثرة في عالم السياسة والسياسيين، ويمكن أن نضيف إلى هذا العالم عالم الاقتصاد وسوق الدعاية والإعلان. إلا أن تودوروف يتناول ذلك بوصفه تغيّراً طرأ على «القيمة الاعتبارية للحقيقة»[1]، بحيث لم يعد أحد من هؤلاء يجد لزاماً عليه أن يحترم الحقيقة وأن يقول الصدق. ولكن ألا يكشف هذا التغير في «القيمة الاعتبارية للحقيقة» عن حقيقة أخرى وهي أن الجميع أصبحوا، اليوم، مضطرين للأخذ بمبدأ «التقية»؟ أليس الكذب والتظاهر بخلاف الحقيقة وبخلاف ما في القلب خوفاً من الآخرين أو مجاملة لهم هو التقية بعينها؟ بلى، لأن التقية تتأسّس على هذا النوع من الكذب والتظاهر والحياة المزدوجة والشيزوفرينية. لقد كانت التقية آلية دفاعية تشطر حياة المرء (وعلينا أن نضيف من الآن فصاعداً حياة الحكومات والجماعات السياسية كذلك) إلى نصفين: حياة علنية ناعمة ومسالمة وقائمة على الحيطة والحذر من الأذى الخارجي الذي يستهدفه، وحياة أخرى سرية تسمح للمرء بالاحتفاظ بكل معتقداته وكراهياته وعداواته الخاصة داخل ظلمة قلبه أو ظلمة عزلته مع جماعته. التقية، بهذا المعنى،

(1) تزفتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ قويعة، (تونس: دار محمد علي للنشر، ط: 1، 2007)، ص107.

كانت طبع الضعفاء الحذرين وقَدَرهم طوال التاريخ، ولكننا، اليوم، أمام نوع جديد من «التقية»، تقية يلتزم بها، في المجال العام، الأقوياء والضعفاء على حدّ سواء، الأفراد والحكومات والجماعات السياسية سواء بسواء. هذه هي التقية الجديدة.

الفصل الخامس

الالتفات إلى الآخرين: من التقية إلى الشفقة

- 1 -

من منكم لم يسمع باسم الشيخ يوسف البحراني؟!

أفترض، ابتداءً، أن معظم القراء قد سمعوا باسم الشيخ يوسف البحراني. وأفترض، كذلك، أن معظم مسلمي حوض الخليج العربي (إيران، والعراق، ودول الخليج) يعرفون أنه واحد من الفقهاء الكبار الذين ذاعت شهرتهم في المشرق الإسلامي على وجه الخصوص. صحيح أن مقلِّديه من شيعة البحرين والكويت والمنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية، اليوم، قليلون، وأن أعدادهم في تناقص مطّرد، إلا أن معظم الشيعة المتدينين ما زالوا ينظرون إليه بإكبار وتبجيل كبيرين، فهو الفقيه الإخباري المعتدل، و«شيخ مشايخ العراق والبحرين»، بل هو أعظم فقيه شيعي عرفته البحرين في القرن الثامن عشر دون منازع (وُلِد الشيخ يوسف في قرية الماحوز بالبحرين في العام 1107هـ/ 1696م، وتوفي في كربلاء في العام 1186هـ/ 1772م). ويعود جزء كبير من شهرته إلى مؤلفاته الكثيرة، وقد كان أشهرها على الإطلاق كتاب «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة» وهو أكبر موسوعة فقهية في تاريخ المؤلفات الفقهية الشيعية البحرينية، ويقع في (25) مجلداً.

ولعل القارئ يعرف أن لهذا الشيخ كتاباً آخر في علم الرجال بعنوان «لؤلؤة البحرين في الإجازة لقرتي العين خلف وحسين». والكتاب عبارة عن إجازة ثانية من الشيخ يوسف لابني أخويه: الشيخ خلف بن عبد علي آل عصفور، والشيخ حسين بن محمد آل عصفور. وقد جاءت هذه الإجازة - وهذا على خلاف الإجازة الأولى كما يفهم من الكلام - مفصّلة ومبسوطة ومستوفية لذكر جُل علماء «المذهب» والترجمة لحياتهم ومصنفاتهم كما يقول الشيخ يوسف. وكان الشيخ علي الكركي (ت 940هـ/ 1534م) واحداً من هؤلاء العلماء المذكورين والمترجم لهم في هذا الكتاب. وهذا الأخير شخصية مهمة في تاريخ الدولة الصفوية، فقد جاء من بلدته «كرك نوح» في لبنان ليشغل منصب «شيخ الإسلام» في أصفهان، بل إن الشاه طهماسب الأول (ت 1576م) جعل «أمور المملكة بيده وكتب رقماً إلى جميع الممالك بامتثال ما يأمر به الشيخ المزبور، وأن أصل الملك إنما هو له لأنه نائب الإمام (ع)، فكان الشيخ يكتب إلى جميع البلدان كُتباً بدستور العمل في الخراج وما ينبغي تدبيره في أمور الرعية»[1].

كان الشيخ علي الكركي قد هاجر إلى أصفهان في بداية تأسيس الدولة الصفوية، وتحديداً في عهد مؤسس هذه الدولة في أصفهان وهو الشاه إسماعيل الأول (ت 1524م). إلا أن دوره قد تعاظم بعد وفاة الشاه إسماعيل حيث تولّى الحكم من بعده ابنه الشاه طهماسب

(1) الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، د. ت)، ص152-153.

الأول وعمره، آنذاك، عشر سنوات. مما يعني أن الظروف كانت مهيّأة لتصدّر الشيخ علي الكركي، حيث برز كأهم شخصية قوية دينية وحتى سياسية في الدولة الصفوية. لقد تمكّن الشيخ علي الكركي من تهميش منصب ديني آخر أسّسه الشاه إسماعيل نفسه وهو منصب «الصدر»، وأصبح بمثابة الحاكم الديني الأوحد في البلاد. ويعتبر هذا الشيخ أول عالم شيعي تتهيأ له الظروف للقيام بدور «الولي الفقيه» الذي لا يُردّ له أمر في الدولة الصفوية، بل إن مرسوم تنصيبه انطوى على إشارات قوية وواضحة تنصّ على أن هذا الشيخ هو «نائب الأئمة المعصومين»، وأن مخالفة حكمه «على حدّ الشرك»، وأن الرادّ عليه كالرادّ على اللّه وهو «ملعون مطرود من ساحة هذا المُلك».

هذه، إذاً، سلطة دينية خطيرة، وخطورتها تطال كل من تسوّل له نفسه مخالفة حكم هذا الشيخ، إلا أن خطورتها تتعاظم على أولئك «المخالفين» لمذهب هذا الشيخ ومذهب دولته. ومما يُذكر عن هذا الشيخ أنه كان شديد التعصّب، وقد تجلّى تعصبه، في أكثر من مناسبة، بصورة استفزازية. ولم يكن هذا حين استخدم سلطته وأمر «بإخراج العلماء المخالفين لئلا يضلوا الموافقين لهم والمخالفين» فحسب، بل حين كان «لا يركب ولا يمضي»، كما ينقل الشيخ يوسف البحراني عن السيد نعمة الله الجزائري، «إلا والباب يمشي في ركابه مجاهراً بلعن الشيخين ومَن على طريقتهما»[1].

لم يترك الشيخ يوسف البحراني هذا الخبر المنقول دون أن

---

(1) المرجع نفسه، ص153.

يتوقف عنده منتقداً ومشكّكاً، فهو يرى أن هذا تصرّف استفزازي لا يمكن أن يصدر عن شخصية بمكانة الشيخ علي الكركي، ولهذا فهو إما أن يكون غفلة من هذا الشيخ، وإما أن يكون عدم دقة في نقل الناقلين. وبالنسبة للشيخ يوسف فإن هذا التصرف الاستفزازي مرفوض، وينبغي أن يكون موضوعاً للنقد لكونه يخرج على مبدأ التقية من خلال «المجاهرة بسبّ الشيخين». وهذه مجاهرة تقع على «خلاف ما استفاضت به الأخبار عن الأئمة الأبرار (ع)»[1]، وهي أخبار تحثّ على التقية وعلى ضرورة الالتزام بها.

تتأسس التقية، كما نعرف، على كتمان المعتقدات والخصوصيات والكراهيات توقياً وحذراً ودفعاً لضرر خارجي محتمل. ولكن ما دخل التقية في هذا السياق؟ صحيح أن المجاهرة بالسبّ واللعن تعدّ من أشدّ الكراهيات المنفلتة وقعاً وإيذاءً وجرحاً واستفزازيةً، وصحيح أنها قد تسبب الضرر والأذى لصاحبها. ولكن

(1) المرجع نفسه، ص153. هناك تناقض لافت بين اعتراض الشيخ يوسف هنا، وبين كلامه في «الكشكول» الذي تعرّضنا إليه في الفصل الأول من هذا الكتاب، ومن أجل تخريج هذا يلزمنا الأخذ بالرأي الذي يقول بأن نسبة «الكشكول» للشيخ يوسف نسبة غير ثابتة، وعلى هذا الرأي، يكون كلام الشيخ يوسف في «لؤلؤة البحرين» هو الأقرب إلى موقفه الحقيقي. ولكننا إذا تأملنا اعتراض الشيخ يوسف سنكتشف أن وجه الاعتراض إنما هو المجاهرة باللعن والسبّ لا أصل اللعن والسبّ بحد ذاته. وقد أوضحنا، في الفصل الأول، أن الكتابة، في المجتمعات القديمة التي تغلب عليها الشفاهية، كانت محدودة الانتشار، وهي أقرب إلى السرية من حيث هي تدوين يجري تداوله بين جماعة محدودة. وعلى هذا، فالكتابة، في هذا النوع من المجتمعات، لم تكن بالضرورة مجاهرة حقيقية، وهي، بهذا، لا تخرج على مبدأ التقية.

حين يكون صاحب هذا النوع من الخطاب بحجم الشيخ علي الكركي، شيخ الإسلام في أصفهان والحاكم الديني الأوحد في دولة قوية ومترامية الأطراف، فأي ضرر أو أي أذى قد يطاله أو يستهدفه؟ بل من ذا الذي يجرؤ على ردّ قوله آنذاك ومرسوم الشاه طهماسب قد نصّبه «نائب الأئمة المعصومين»؟ ومما يُذكر، في تأكيد ذلك، أن الشيخ علي الكركي «أمر بنبذ التقية وعدم إخفاء العقيدة، طالما أصبح لديهم حماية من الدولة»[1].

لا يجهل الشيخ يوسف البحراني مكانة الشيخ علي الكركي الدينية والسياسية، إلا أن اعتراضه يأتي من منطلق آخر، وعينه مصوّبة على ضرر محتمل من نوع آخر، وهو الضرر الذي سوف ينعكس من جرّاء ذلك على الأقليات الشيعية في تلك التجمعات ذات الغالبية السنّية! أليس من الممكن أن يكون هؤلاء مستهدفين بردّ انتقامي على ذلك التصرف الاستفزازي الذي جاهر به شيخ الإسلام في أصفهان؟ بلى، ولهذا السبب يعمد الشيخ يوسف البحراني إلى تذكير ناقل الخبر، وهو هنا السيد نعمة اللّه الجزائري، بما سبق له هو نفسه أن أشار إليه بشأن موقف علماء الشيعة في مكة المكرمة حين «كتبوا إلى علماء أصفهان من أهل المحاريب والمنابر: إنكم تسبّون أئمتهم في أصفهان، ونحن في الحرمين نُعذّب بذلك اللعن والسب». ويؤكّد الشيخ يوسف هذه النتيجة ويقرّها حين يعقب على رسالة علماء مكة بقوله «وهو كذلك»[2].

---

(1) إبراهيم الحيدري، **الإمامة والخلافة والسلطة وتطور الحركات الاجتماعية في الإسلام**، (مجلة أبواب، العدد 18، خريف 1998)، ص122.

(2) لؤلؤة البحرين، ص153.

يعي الشيخ يوسف البحراني أن كل كراهية مستفزة لن تذهب هباء مع الريح، ولن تمرّ من دون حساب، بل ستتلقفها الأيدي والأسماع لترتدّ على أصحابها أو أتباعهم بكراهية مضادة وبانعكاسات خطيرة. فلكل كراهية انعكاسات وتبعات، وعلى ضحية ما أن تدفع الثمن، وغالباً ما يدفع الضعفاء هذا الثمن. فإذا كان شيخ الإسلام في مأمن في أصفهان من هذه الانعكاسات فإن على الأقليات الشيعية الضعيفة في مكة المكرمة وغيرها أن تدفع هذا الثمن! وهذا هو أصل اعتراض الشيخ يوسف البحراني على مجاهرة الشيخ علي الكركي. وهذا اعتراض قد لا يلتفت إليه عالم بمكانة الشيخ علي الكركي وغيره من علماء أصفهان بحكم أنهم يعيشون في كنف إمبراطورية شيعية قوية توفّر لهم كامل الحماية من أي أذى يتهددهم بسبب أقوالهم أو أفعالهم المستفزة، إلا أن هذا لم يكن حال الشيخ يوسف البحراني وهو الذي عاش سيرة معذّبة وضعته في قلب الاحتكاكات الإنسانية مع الموافقين والمخالفين حيث كانت الأخطار تتهدّده في أكثر من مكان قبل أن يستقرّ استقراره الأخير في كربلاء.

ثمة قرون تفصل بيننا وبين مجاهرة الشيخ علي الكركي الاستفزازية، إلا أننا ما زلنا نسمع تردّد أصداء تلك الشكوى التي حرّكت الأقلية الشيعية في مكة المكرمة في القرن 16م، وحفّزت اعتراض الشيخ يوسف البحراني في القرن 18م. وعلى شاكلة الشكوى القديمة، فإن الشكوى الجديدة تأتي من أقلية شيعية أخرى، وهم شيعة أفغانستان، كما أن الاعتراض الجديد سيأتي من فقيه شيعي مجتهد وهو فقيه أفغاني أيضاً، وموضوع الاعتراض هو كلام صادر عن عالم آخر شغل هو أيضاً منصب شيخ الإسلام في الدولة

الصفوية، وهو الشيخ محمد باقر المجلسي (ت 1700م) صاحب الموسوعة الحديثية الضخمة «بحار الأنوار». فقد اعترض الشيخ محمد آصف محسني (ولد في قندهار في العام 1936) على الشيخ المجلسي، وعلى تأويلاته وروايته للكثير من الأحاديث المستفزة التي ألحقت الكثير من الأذى بالأقليات الشيعية في العالم الإسلامي، ويقول في هذا الاعتراض:

«ثم إن هنا اعتراضاً صعباً هو أن في نقل هذه الروايات - حتى وإن فرضت صحّتها فضلاً عما إذا كانت غير معتبرة، أو ضعيفة التي لا تفيد الحق وأهله شيئاً - إفشاء الأسرار وترك التقية وإضراراً بالمؤمنين وقراهم، ولا يبقى مثل كتاب بحار الأنوار في أصفهان وسائر بلاد المؤمنين وقراهم، واللّه يعلم الأضرار المصيبة للمؤمنين في الهند وأفغانستان وباكستان، وبعض البلاد العربية من جرّاء هذه الأحاديث، في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم. والعلّامة المؤلف العادل يعلم حرمة كل من العناوين الثلاثة في الفقه. والفقير ذَكر في بعض كتبه وجهاً لعمله وعمل أمثاله من العلماء، ولم أجد في كلامه عذراً لإقدامه على ارتكابه لإفشاء الأسرار وترك التقية ونقل ما أوجب الإضرار للمؤمنين»[1].

جاء هذا الاعتراض في كتاب «مشرعة بحار الأنوار»، وهو كتاب وضعه الشيخ آصف محسني، وهو ينطوي على اعتراضات قوية وكثيرة على المجلسي وكتابه. والشيخ آصف محسني يعي أن هذا الكتاب هو

---

(1) محمد آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار، (بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ط:2، 2005)، ج:2، 235- 236. وانظر كذلك: ج:1، ص64، ج:2، ص39.

أضخم موسوعة حديثية شيعية، فهو لم يكن «بحراً» واحداً، بل مجموعة «بحار»، إلا أنه يعي، كذلك، أن في هذه البحار «جرائيم مضرة لشاربها وموادّ غير صحيحة لا بد من الاجتناب عنهما»[1]، ولهذا كان لا بد من تصفية هذه البحار وغربلتها. وقد اضطلع هذا الشيخ بهذه المهمة التي تُوّجت بتأليف كتابه «مشرعة بحار الأنوار». وينمّ الكتاب عن حجم انفتاح هذا الشيخ وتسامحه ودعوته للتقريب بين المذاهب الإسلامية. إلا أنه، في اعتراضه على الأحاديث وتأويلات المجلسي المستفزة، لا يختلف عن الشيخ يوسف البحراني في اعتراضه على مجاهرة الشيخ علي الكركي المستفزة. فالاثنان اعترضا على تلك التصريحات المستفزة لكونها تفشي الأسرار وتخرج على التقية، الأمر الذي يسبب الأضرار للأقليات والجماعات الشيعية الضعيفة في العالم الإسلامي؛ لأن الكراهيات التي تصدر عن شيوخ الإسلام في أصفهان لن تبقى لا هي ولا انعكاساتها في أصفهان.

تنطوي التقية، بهذا المعنى، على نوعين من الانتباه: الأول هو انتباه إيجابي تجاه الذات، وهو يتجلّى في صورة اهتمام بالذات ورعايتها وحمايتها من الأذى من جهة. والذات، هنا، ذات فردية وجماعية، ولهذا فقد يتجلى هذا النوع من الانتباه في صورة اهتمام بالآخرين ومراعاتهم وتجنب إيذائهم أو تعريضهم للأذى من جهة أخرى، إلا أن الاهتمام، هنا، لا يستهدف كل الآخرين مهما كانوا، بل هو يخصّ الآخرين الداخليين، وهم أبناء الجماعة أنفسهم. مما يعني أننا، هنا، أمام اهتمام ذاتي معنيّ، بالدرجة الأولى، برعاية

(1) المرجع نفسه، ج: 1، ص11.

الذات فردية كانت أو جماعية. إنه انهمام بالذات إذا استخدمنا مصطلحات ميشيل فوكو. ويعبّر هذا الانهمام عن الجانب الأناني في التقية. في حين يتمثل النوع الثاني من الانتباه في الالتفات إلى الآخرين الخارجيين، وهم الخصوم الأقوياء حيث على المرء أن يأخذهم بعين الاعتبار، وأن يكون يقظاً وحذراً لئلا يستفزهم ويثير غضبهم. وهذا نوع من الالتفات إلى الآخرين، إلا أنه التفات اضطراري، كما أن دافعه ليس، بالضرورة، حب هؤلاء الآخرين ومراعاتهم والترفع الأخلاقي عن جرحهم وإيذاء مشاعرهم، بل دافعه هو الجبن والخوف من قوة هؤلاء الباطشة. وهذا هو الجانب الجبان في التقية.

- 2 -

التصقت التقية، في تاريخ المذاهب الإسلامية، بالشيعة. وللشيعة احتجاجات وتأصيلات مطولة في مسألة التقية. إلا أن هذه التقية هي ذاتها التي كثيراً ما فتحت أبواب التشنيع على الشيعة بحجة أنها لم تكن سوى ضرب من ضروب النفاق. ويختصر هذان الموقفان المتعارضان كل الجدل الذي دار حول التقية في تاريخ المذاهب الإسلامية سواء بالإيجاب أو بالسلب. إلا أن المثالين السابقين (مثال الشيخ الكركي ومثال الشيخ المجلسي) يفرضان علينا إعادة النظر وتجاوز ذلك التقييد «المذهبي» التقليدي لإشكالية التقية في تاريخنا؛ وذلك من أجل وضعها في إطارها الأوسع وسياقها الحقيقي. ويتطلب هذا منا أن نقرأ التقية بمعزل عن مواقف التأصيل

والتشنيع؛ من أجل أن يتأتى لنا اكتشاف حقيقة علاقتها الوثيقة بسياقات القوة التي سمحت للأقوياء والقابضين على الحكم بالتعبير الحر والمنفلت أحياناً عن معتقداتهم وحتى كراهيتهم مهما كانت مستفزة. وهي السياقات ذاتها التي جرمت، في المقابل، الضعفاء المغلوبين على أمرهم من هذه الفرصة، بل حكمت عليهم بضرورة الكتمان والتعبير عن كل ذلك بصورة سرّية أي إنها حكمت عليهم بضرورة التزام «التقية» والعمل بها، في حالة هي أشبه ما تكون بما أسماها جيمس سكوت بـ«المقاومة بالحيلة» حيث «يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم». لاحظ سكوت، وهو يدرس قرية مالاوية صغيرة في ماليزيا، أن المحادثات بين هؤلاء لم تكن بمعزل عن علاقات القوة حيث يعمد الضعيف إلى التعبير، أمام القوي، بخطاب علني كاذب كتصرف تكتيكي يخفي وراءه خطابه الحقيقي المستتر. يتحول الخطاب العلني إلى قناع، و«كلما كان القوي أكثر خطراً، كان القناع [الذي يتقنع به الضعيف] أسمك»(1).

لم تكن التقية سوى تكتيك، وحيلة من حيل البقاء لدى ضعفاء مغلوبين على أمرهم، ونحن نقع في الخطأ حين نتعامل مع التكتيك على أنه حقيقة. تنطوي المدونات الحديثية الشيعية على أحاديث كثيرة تبيح التقية وتحثّ عليها، إلا أن هذا لا يعني أن التقية كانت عقيدة شيعية خالصة التزم بها كل الشيعة في كل زمان ومكان؛ بدليل أن التقية لم تكن عقيدة عامة ولازمة في تلك التجمعات ذات الغالبية

---

(1) جيمس سكوت، المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم، ترجمة: إبراهيم العريس ومخايل خوري، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 1995)، ص16.

الشيعية أو في تلك التجمعات الشيعية القوية الممسكة بالسلطة في أقاليمها. وعلى سبيل المثال، لم يكن شيعة بغداد إبان حكم البويهيين يلتزمون بالتقية بدليل أن هذه الفترة كانت «من أهم الفترات في تاريخ نشوء وتطور الشعائر والطقوس الدينية، وبخاصة، التي ترتبط بالعزاء الحسيني (. . .). ولأول مرة أصبح الطريق معبّداً أمام الشيعة للإعلان عن شعائرهم والقيام باحتفالاتهم في عشوراء بدون رقيب»[1]. وعلى الشاكلة ذاتها، كان شيعة أصفهان ومدن الدولة الصفوية غير مضطرين للالتزام بالتقية في ظل وجود دولة قوية تحميهم. واللافت حقاً أن معظم خطابات الاستفزاز وأحاديث الكراهية ومعظم الخصوصيات الشيعية على مستوى الشعائر والطقوس إنما نشأت وجرى تطويرها في ظل هاتين الدولتين حيث لم يكن الشيعة يتكتمون على خصوصيتهم، ولم يكونوا مضطرين لممارسة شعائرهم في السر ومن باب التقية.

لا ينبغي أن نستنتج من هذا الكلام أن التقية مسألة منبتّة الصلة عن الدين في تاريخ التجمعات الشيعية، ولكن لا ينبغي كذلك أن نقرأ التقية، في تاريخ هذه التجمعات، بوصفها مبدأ أو واجباً دينياً منبتّ الصلة عن الظروف علاقات القوة آنذاك. ومن يفعل ذلك سوف تعترضه الكثير من الالتباسات وسوء الفهم والمفارقات التي لا حلّ لها في بعض الأحيان. ويستوي في ذلك من ينظر إلى التقية بإيجابية بما هي واجب ديني، أو بسلبية بما هي ضرب من ضروب النفاق.

(1) الإمامة والخلافة والسلطة وتطور الحركات الاجتماعية في الإسلام، ص137.

وقد حصلت هذه المفارقة مع الشيخ يوسف البحراني حين اعترض على كلام الشيخ علي الكركي لأنه ترك التقية وخالف، بذلك، «ما استفاضت به الأخبار عن الأئمة»، في حين أن الشيخ يوسف يعرف جيداً أن الشيخ علي الكركي كان يشغل منصب شيخ الإسلام في الدولة الصفوية، وأنه كان ينبذ التقية ويأمر بنبذها لأنه لم يكن في موقف ضعف يضطره إلى الالتزام بها.

ومن الشواهد الكاشفة على الجهة المقابلة، أن ابن تيمية صنّف كتابه الضخم «منهاج السنّة النبوية في نقض دعاوى الرافضة والقدرية» ردّاً على كتاب ابن المطهّر الحلي (648 - 736هـ) «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة». وكان هذا الأخير قد قال في كتابه إن «مذهب الإمامية واجب الاتباع»، وأن سلف الأمة اعتنقوه «ولم تأخذهم في اللّه تعالى لومة لائم»[1]. ويبدو أن العبارة الأخيرة استفزّت ابن تيمية؛ لأنه كان مقتنعاً بأن التقية «عقيدة رافضية»، ولهذا لم يكن يستقيم، في نظره، أن يكون المرء «رافضياً» ومذهبه التقية، وفي الوقت ذاته، قوياً وجريئاً بحيث «لا تأخذه في اللّه لومة لائم» في سبيل قول الحق؟ وبحسب ابن تيمية، كذلك، فإن «زهاد الأمة ليس فيهم رافضي، وهؤلاء المعروفون في الأمة بقول الحق وأنهم لا تأخذهم في اللّه لومة لائم ليس فيهم رافضي، كيف والرافضي من جنس المنافقين مذهبه التقية فهل هذا حال من لا تأخذه في اللّه لومة لائم»[2]؟

---

(1) ابن المطهر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، (إيران/مشهد: مؤسسة عاشوراء للتحقيق والدراسات الإسلامية، 1421هـ)، ص37.

(2) منهاج السنّة النبوية، ج: 2، ص93.

كان ابن تيمية مقتنعاً بأن مذهب ابن المطهر الحلي يقوم على التقية، وبأن التقية تتأسس على الخوف والجبن والتستر على خصوصيات المعتقد خشية الأذى والضرر. وعلى هذا، لا يستقيم، في نظر ابن تيمية، أن يكون ابن المطهر إمامياً (أو رافضياً)، وفي الوقت ذاته جريئاً إلى درجة «لا تأخذه في اللّه لومة لائم». إلا أنه فات ابن تيمية أن يدرك أن التقية لا ترتبط بمذهب أو بدين بعينه بقدر ما ترتبط بعلاقات القوة وسياقاتها وإكراهاتها. وهذه السياقات هي التي سمحت للشيخ علي الكركي والمجلسي من بعده بترك التقية والأمر بنبذها، وهي الظروف ذاتها التي سمحت، قبل هذين الشيخين، لابن المطهر الحلي بأن يتجرأ ويصنّف كتابه «منهاج الكرامة»، ويجاهر بخصوصيته المذهبية، ويدافع عنها بجرأة بحيث «لا تأخذه في اللّه لومة لائم». لقد كان ابن المطهر، آنذاك، في خراسان ومقرّباً من السلطان المغولي أولجايتو محمد خدابنده الذي تشيّع على يديه، والذي صنّف كتابه، كما يقول، خدمة لخزانة هذا «السلطان الأعظم، مالك رقاب الأمم، ملك ملوك طوائف العرب والعجم»[1]. فكيف يخاف ويتقي من يعيش في كنف هذا «السلطان الأعظم»؟ هذا ما لم يدركه ابن تيمية، وهذا ما لم يدركه إلى اليوم كثير من أتباع ابن تيمية من الذين ما زال يعشش في أذهانهم ذلك الوهم القديم الذي يتأسس على الاعتقاد الخرافي بأن لدى الشيعة أجندة سرّية وقدرة جهنمية على التآمر والتخفي والتلوّن بسبب مبدأ التقية.

ولكي نكون أكثر دقة في هذا الطرح، فإن علينا أن نشير إلى أن

---

(1) منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، ص28-30.

التقية إنما التصقت بتجمعات الأقليات الشيعية في التاريخ البعيد والقريب، أما التجمعات ذات الأغلبية الشيعية القوية في بغداد الدولة البويهية، وفي أصفهان الدولة الصفوية وإيران ما بعد ثورة 1979، وحتى عراق ما بعد العام 2003، فالحال فيها مغاير بصورة جذرية؛ لأن كل هذه التجمعات الشيعية لم تكن مضطرة للالتزام بالتقية والعمل بها، بل كانت تمارس اعتقاداتها بحرّية كبيرة، كما كانت تعبّر عن خصوصيتها وتنتج خطاباتها من دون خوف أو تردد أو حذر مهما كانت درجة الاستفزازية في هذه الخصوصية، ومهما كانت درجة الحدة في هذه الخطابات. وعلى هذا، فقد تنتعش في هذه التجمعات خطابات كراهية مذهبية منفلتة ومستفزة. وهذه كراهيات مرشّحة للانتعاش في هذا النوع من التجمعات لأن أبناء هذه التجمعات غير معنيين بالالتفات إلى الآخرين، وهم قد لا يشعرون بحجم الاستفزاز والإيذاء والجَرح الذي تنطوي عليه مثل هذه الكراهيات المنفلتة، بل ربما كانت بالنسبة إليهم مجرد خطابات عادية يجري إنتاجها وتداولها بشكل عمومي وسلس. إلا أن خطورتها الاستفزازية إنما تنكشف حين تنعكس هذه الكراهيات المنفلتة في صورة أزمات ومحن ومجازر لا تتعمّد إلا بدماء ودموع أبناء الأقليات الشيعية الضعيفة في المناطق والأقاليم الأخرى. فالأقوياء، دائماً، لا يبالون ولا يلتفون إلى الآخرين، إلا أن على ضعفائهم أن يدفعوا ثمن هذه اللامبالاة. وما ينطبق على التجمعات الشيعية ذات الأغلبية وذات الأقلية، ينسحب على كل التجمعات البشرية الأخرى التي تتوزع أغلبياتها وأقلياتها على أكثر من مكان، سواء كانت هذه تجمعات دينية أو مذهبية أو قبلية أو عرقية أو غيرها.

يتطلب الأمر، إذاً، تجريد مفهوم التقية من تقييده المذهبي، ومن حمولته القيمية السلبية والإيجابية سواء بسواء، وذلك بالنظر إليه في ضوء حقيقته بوصفه تكتيكاً وآلية من آليات الدفاع أو البقاء. وهي آلية تقوم على الالتفات إلى الآخرين وأخذ قوّتهم بعين الاعتبار. وهي الآلية التي سمحت للضعفاء بصون حياتهم في ظروف عدائية وصراعية لا ترحم. وهذا هو أصل «التقيّة» التي جرى تغييبه في كل الجدل الفقهي والكلامي القديم بين المذاهب الإسلامية. والتقية، بهذا المعنى، ليست أكثر من التفات إلى الآخرين، والآخرين الأقوياء على وجه الخصوص، وأخذهم بعين الاعتبار حذراً من قوّتهم. وهذا التفات يجد الضعفاء والمهدّدون أنفسهم مضطرين إلى الالتزام به وإلا هلكوا. وقد انتعش هذا النوع من الالتفات إلى الآخرين الأقوياء في تجمعات الأقليات الشيعية الضعيفة في التاريخ، كما أنها انتعشت (ويمكن أن تنتعش في أية لحظة) لدى معظم الجماعات الضعيفة والمهددة[1]. والضعيف العاقل، كما جاء على لسان الجرذ في حكاية «الجرذ والسنور» في «كليلة ودمنة»، «يصالح عدوه إذا اضطرّ إليه، ويصانعه، ويُظهر له ودّه، ويُريه من نفسه الاسترسال إليه إذا لم يجد من ذلك بداً، ثم يعجّل الانصراف عنه حين يجد إلى ذلك سبيلاً»[2]. وهذا ينسحب على الجرذ حين يجد نفسه مضطراً إلى مصانعة السنور، وعلى معظم الضعفاء العاقلين من

---

(1) يذكر جيمس سكوت الكثير من الأمثلة على ذلك في كتابه: المقاومة بالحيلة، انظر: ص 13-31.

(2) عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق: محمد أمين فرشوخ، (بيروت: دار الفكر العربي، ط: 1، 1990)، ص183.

البشر في كل مكان وزمان. هذا كان حال يهود شبه الجزيرة الإيبيرية المعروفين باسم يهود المارانو (يقال إن اسمهم مشتق من المراءاة والرياء بمعنى التظاهر) بعد العام 1492م، وبعد صدور مرسوم الطرد الذي كان يخيّرهم بين الترحيل أو التعميد (التنصّر) الإجباري. والحال ذاته كان ينسحب على مسلمي أسبانيا (الموريسكيين) الذين بدأت حملات تعميدهم الإجباري منذ العام 1500م حيث «تعيّن على كل مسلمي مملكة قشتالة أن يتقبّلوا التعميد»[1]. وقد اضطر هؤلاء إلى التكتم على دينهم وستر هويتهم الحقيقية والحفاظ عليها في السر والتظاهر علناً باعتناق الدين الجديد (الكاثوليكية). وبهذا أصبح اليهود والمسلمون مسيحيين بالاسم وفي العلن فقط، فيما هم يحافظون على دينهم القديم وهويتهم الحقيقية في السر والخفاء وداخل البيوت. واستمرت هذه الوضعية قروناً حتى جرى طرد آخر الموريسكيين في العام 1614م.

لقد فرضت هذه الظروف على يهود المارانو والموريسكيين أن يعيشوا حياة مزدوجة مشطورة إلى نصفين: حياة حقيقية وصادقة في البيت وفي السرّ، وحياة مزيفة ومن باب التظاهر في العلن وأمام الناس ومحاكم التفتيش التي كانت ترتاب في صدق إيمانهم وتتربص بهم. ويطلق الضعفاء المغلوبون على أمرهم اسم «التقية» على هذا النوع من الحياة المزدوجة، إلا أن الأقوياء يعدونها رياء ونفاقاً يستحق الشجب والإنكار وحتى العقاب كما حدث مع يهود المارانو

---

(1) ميكيل دي إيبالثا، الموريسكيون في أسبانيا وفي المنفى، ترجمة: جمال عبد الرحمن، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط:1، 2005)، ص70.

والموريسكيين إبان محاكم التفتيش الإسبانية التي استهدفت محو الشخصية الحقيقية لهؤلاء. لقد أصدرت السلطات، آنذاك، مجموعة من القوانين التي كانت تستهدف استئصال هوية الموريسكيين من خلال إجبارهم «على الحديث باللغة القشتالية أي الإسبانية، في مدى ثلاثة أعوام، وتحريم الحديث والقراءة والكتابة باللغة العربية في السر والعلن، وبطلان العقود المكتوبة بها، ووجوب التسليم الفوري لجميع الكتب العربية لسلطات محاكم التفتيش في غرناطة، وتحريم تفصيل الثياب الموريسكية (. . .) وتحريم شعائر الاحتفالات والطقوس الإسلامية في الميلاد والزواج والموت (. . .) وتحريم إطلاق الأسماء العربية على المواليد الجدد»[1].

اضطر الموريسكيون، أمام هذا الاستهداف والضغط الخارجي الخطير، إلى التقية، إلى شطر حياتهم إلى نصفين، وقد وصف المطران جريرو حالهم في العام 1565م بقوله: «إنهم خضعوا في الظاهر للتنصير، ولكنهم لبثوا كفرة في سرائرهم، وهم يذهبون للقدّاس تفادياً للعقاب، ويعملون خفية في أيام الأعياد، ويحتفلون بيوم الجمعة أفضل من احتفالهم بيوم الأحد (. . .) ويقيمون الصلاة خفية، ويقدمون أولادهم للتعميد خضوعاً للقانون، ثم يغسلونهم في البيوت لمحو آثار التنصير، ويجرون ختانهم، ويطلقون عليهم أسماء عربية، وتذهب عرائسهم إلى الكنائس في ثياب أوروبية، فإذا عدنا إلى المنزل استبدلنها بثياب عربية، واحتفل بالزواج طبقاً للمراسم

(1) صلاح فضل، ملحمة المغازي الموريسكية، (القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط: 2، 1992)، ص24-25.

الإسلامية»[1]. ماذا نسمي هذا الانشطار؟ بالنسبة لمحاكم التفتيش هو نفاق يستحق العقاب، ولكنه بالنسبة للموريسكيين كان التصرف التكتيكي الوحيد الذي يسمح لهم بالعيش في بلادهم والحفاظ على دينهم وهويتهم في الوقت ذاته. وقد وجد هذا التكتيك أو التقية من يؤصّلها فقهياً كما جاء في إحدى الفتاوى التي صدرت في العام 1504م تحت عنوان «فتوى الغرباء». وتطرح هذه الفتوى التقية كبرنامج حياة عملي ومفصّل للعيش بنوع من التسوية بين الإيمان وظروف الإكراه التي لا ترحم. وقد جاء في هذه الفتوى: «أن الصلاة ولو بالإيماء، والزكاة ولو كأنها هدية لفقيركم أو رياء، لأن اللّه لا ينظر إلى صوركم، ولكن إلى قلوبكم، والغسل من الجنابة ولو عوماً في البحور، وعليكم بالتيمم ولو مسحاً بالأيدي للحيطان، وإن أكرهوكم في وقت صلاة إلى السجود للأصنام أو حضور صلاتهم فأحرموا النية، وانووا صلاتكم المشروعة، وأشيروا لما يشيرون إليه من صنم ومقصودكم اللّه، وإن كان لغير قبلة تسقط في حقكم كصلاة الخوف عند الالتحام، وإن أجبروكم على شرب الخمر فاشربوه لا بنية استعماله، وإن كلفوا عليكم الخنزير فكلوه ناكرين إياه بقلوبكم ومعتقدين بتحريمه، كذلك إن أكرهوكم على محرم، وإن زوجوكم بناتهم فجائز لأنهم أهل كتاب، وإن أكرهوكم على إنكاح بناتكم منهم فاعتقدوا تحريمه لولا الإكراه وأنكم ناكرون لذلك بقلوبكم (...) وإن أكرهوكم على كلمة الكفر فإن أمكنكم التورية والإلغاز فافعلوا، وإلا فكونوا مطمئني القلوب بالإيمان إن نطقتم بها ناكرين لذلك،

---

(1) المرجع نفسه، ص25.

وإن قالوا اشتموا محمداً فاشتموا ناوين أنه الشيطان (. . .) وأنا أسأل اللّه أن يديل الكرة للإسلام حتى تعبدوا اللّه ظاهراً بحول اللّه من غير محنة ولا وجلة»[1].

هذا لا يمنع أن يوجد من بين أبناء الجماعات الضعيفة والمهددة من يمتلك من شدة البأس وقوة التحمل ما يجعله قادراً على المواجهة حتى الموت، وقادراً على المجاهرة علناً، وبكل جرأة، بمعتقداته وخصوصيته وحتى كراهيته تجاه الأقوياء. إلا أن الغالبية العظمى من الناس لا تمتلك مثل هذه الجرأة، ولذا تراهم يضطرون إلى المداراة والمصانعة والمسايرة والتظاهر في العلن بشيء، وفي السر والخفاء بشيء آخر. وبتعبير آخر، تراهم مضطرين إلى التقية. ولهذا لا يمكن مقارنة أحوال يهود المارانو بأحوال يهود إسرائيل اليوم، كما لا يمكن مقارنة أحوال الموريسكيين إبان محاكم التفتيش بأحوال أحفادهم، اليوم، في المغرب والدول الأخرى أو بأحوال عموم المسلمين في العالم الإسلامي. وعلى الشاكلة ذاتها، لا يمكن مقارنة أحوال الشيعة المغلوب على أمرهم إبان تسلط الأمويين والعباسيين والسلجوقيين والعثمانيين لاحقاً، بأحوال نظرائهم، اليوم، في إيران والعراق ولبنان والكويت والبحرين وحتى في المنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية.

كانت التقية آلية من آليات الدفاع وضرباً من ضروب الالتفات الاضطراري إلى قوة الآخرين. ولهذا لا ينبغي أن نتصور أن هذه الآلية يمكن أن تكون طبعاً جوهرياً في نفوس أبناء جماعة من

---

(1) المرجع نفسه، ص30-31.

الجماعات، بل هي حيلة دفاعية وسلوك تطبّعي قابل للزوال بزوال مسبباته وظروف التهديد وعلاقات القوة التي فرضته. وهي حيلة كثيراً ما نجح أصحابها في تأصيلها دينياً وفقاً لأحكام الضرورات، ووفقاً للاعتقاد الديني القائم على فكرة أن اللّه يرى ويطلع على السرائر وما تخفي الصدور، وأن القلب، دون سواه، هو الحصن الأخير الذي لا يمكن اختراقه بأي شكل من أشكال الإكراه مهما كانت فظاعته.

ومن هنا يمكننا أن نتصور سياقاً يُضطر فيه كل أبناء الجماعات القوية (ويمكننا أن نستثني من هذا الحكم من يمتلك منهم الجرأة وقوة التحمّل) إلى اللجوء إلى التقية والتطبع بأسلوب العيش المزدوج وأخذ قوة الآخرين بعين الاعتبار، وذلك إذا ما وجدوا أنفسهم، فجأة، في ظل علاقات قوة أخذ ميزانها في الميل لصالح الجماعات التي كانت ضعيفة. لن آتي بأمثلة كثيرة للتدليل على ذلك. فالانقسام المذهبي (السنّي/الشيعي) مثال حاضر وقريب منا ويفي بالغرض. كما أني لن آتي بمثال على ذلك من حياة الأقلية السنّية في إيران الصفوية ولا إيران الثورة، ولا من حياة السنّة في عراق ما بعد العام 2003م، بل سأقفز بعيداً إلى مثال يشبك العراق بإيران في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، حيث تمكّن الشيعة البويهيون القادمون من غرب إيران (من أعالي جبال الديلم) من الإمساك بمقاليد السلطة ببغداد في العام 946م، فأخضعوا الخلفاء العباسيين تحت سلطتهم ونفوذهم، وأشهروا تشيّعهم بصورة لا تخلو من استفزازية. وكانت النتيجة دورات متلاحقة من الاقتتال والمواجهات بين الشيعة والسنة في بغداد احتفظت بها كتب التاريخ وحولياته. قد يفهم من هذه المواجهات أن ثمة توازناً في القوة، لكن الصحيح أن

ميزان القوة كان قد مال لصالح شيعة بغداد، الأمر الذي اضطر الكثير من العلماء والأدباء إلى مداراة البويهيين ومصانعتهم والتظاهر بالتشيع أو التكتم على سنيتهم خوفاً على حياتهم أو مناصبهم أو قربهم من مراكز السلطة الفعلية. من هؤلاء كان ابن جني الذي يذكر محقق كتابه «الخصائص» أنه كان سنيّاً حنفياً، إلا أنه كان «يصانع الشيعة» و«يأخذ إخذهم»، وقد قدّم كتابه «الخصائص» إلى بهاء الدولة البويهي. ولهذا تراه إذا ذَكَر علي بن أبي طالب يردفه بالصلاة عليه على عادة الشيعة، كما أنه افتتح خطبة كتابه بحمد اللّه والصلاة «على صفوته محمد وآله المنتخبين، وعليه وعليهم السلام أجمعين»[1]. وهذه البداية، كما يقول محقق الكتاب، من تقاليد الشيعة وشعاراتها، فهو، أولاً، يُغفل ذكر الصحابة في هذا المقام، كما أنه، ثانياً «لا يدخل «على» على الآل، وهو مما يلتزمه الشيعة»[2]. ماذا يعني هذا؟ إنه يعني أن التظاهر أو الحياة المزدوجة القائمة على ثنائية الظاهر والباطن إنما كانت حيلة دفاعية لاتقاء أذى الآخرين ممن هم في موقع القوة والهيمنة، وهي حيلة يلجأ إليها الجميع إذا ما أرادوا النجاة والسلامة، وكما قال الشاعر الجاهلي:

ومَن لم يُصانع في أمور كثيرة
يُضرَّس بأنيابٍ ويُوطأ بمَنسمِ

(1) الخصائص، ج: 1، ص1.
(2) الخصائص، ج: 1، مقدمة المحقق، ص39.

- 3 -

لا تختلف التقية، من حيث المبدأ، عن النفاق والرياء والمجاملة، ليس لأنها تتأسس على ضرورة الالتفات إلى الآخرين وأخذهم بعين الاعتبار فحسب، بل لأن كل هذه المفاهيم إنما هي تجلٍّ لـ«واحدة من أقدم المشاكل الميتافيزيقية في تاريخنا، ألا وهي مشكلة العلاقة بين الكينونة والمظهر»[1]، بين الباطن والظاهر، بين ما أنت عليه في حقيقتك، وبين ما تتظاهر به أمام الآخرين. وفي تاريخ الفكر اليوناني «اتخذ سقراط نقطة انطلاقه من إيمان لا خلاف عليه بحقيقة المظهر»، فهو يدعو المخاطب: «كن ما ترغب بالظهور به أمام الآخرين»، ويعني بذلك: «اظهر أمام نفسك كما ترغب بالظهور به أمام الآخرين»[2]. كما أنه يرى «أن واجب الإنسان أن يستمر على الحالة التي اختارها لنفسه، أو رتّبه فيها فؤاده، مكافحاً الأخطار، لا يأبه ألبتة لسوى الإثم والعار»[3]. وهو يريد، بهذه النصيحة، أن يحقق المطابقة بين المظهر والكينونة، بين الظاهر والباطن. ولقد امتلك سقراط من الشجاعة والصدق مع نفسه ما جعله يدفع حياته ثمناً لهذه المطابقة، فقد حكمت المحكمة عليه بالإعدام في العام 399 ق.م، وكان يستطيع أن ينقذ حياته بالتماس البراءة من المحكمة، أو باستعطاف القضاة، أو بالهرب، أو باختيار حكمٍ

---

(1) في الثورة، ص139.

(2) المرجع نفسه، ص140.

(3) أفلاطون، دفاع سقراط، ترجمة: الأب ايزيدور أبوحنا، (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2006)، ص46.

النفي، إلا أنه اختار أن يتجرّع السمّ. وقد نصحه أحد تلاميذه بأن «يعد دفاعاً فصيحاً لأن المحاكم كانت ميّالة للتأثُّر بالخطابة»[1] الفصيحة. ويُذكر أن سقراط حاول أن يعدّ هذا النوع من الدفاع مرتين، إلا أن روحه، كما يقول، كانت تصرفه عن هذا النوع من المهادنة مع المحكمة، فأقسم، أمام المحكمة، أنه لن يدبّج «خطاباً أنيقاً بمتخيّر الألفاظ وجميل الفكر»[2] ومتأنّق العبارات كما يفعل غيره. أضف إلى هذا أن سقراط كان ينظر إلى الخطابة نظرة دونية و«يسوّي بينها وبين النفاق». والنفاق شرخ عميق يوسّع الهوة بين الكينونة والمظهر. كما أن النفاق ضرب من الخداع، واللّه، كما يقول سقراط، «لا يخدع ولا يستطيع إلى الخداع سبيلاً»[3]. والنفاق، فضلاً عن ذلك، إثم؛ ولهذا كان سقراط مقتنعاً، حتى وهو في اللحظات الأخيرة من حياته، بأنه «غير جدير بالمرء أن يأتي ما لا يجدر بالرجل إتيانه، قصد التخلّص من التهلكة»؛ وذلك لأنه ليس من الصعب «أن نفرّ من الموت، بل الصعوبة كلها أن نفرّ من الإثم؛ لأنه أشدّ سرعة من الموت»[4].

ينطوي موقف سقراط على شجاعة فاضلة واستثنائية، وهي شجاعة سيتحلّى بها، من بعد سقراط، السيد المسيح، والإمام الحسين وأصحابه، وحجر بن عدي وابن السكيت والإمام أحمد بن

(1) أي. اف. ستون، محاكمة سقراط، ترجمة: نسيم مجلي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط: 1، 2002)، ص213.
(2) دفاع سقراط، ص12.
(3) المرجع نفسه، ص25.
(4) المرجع نفسه، ص77

حنبل وآخرون. إلا أن الناس ليسوا كلهم بشجاعة هؤلاء وصدقهم وقوة عزيمتهم وتحمّلهم، وليسوا كلهم على استعداد لأن يدفعوا حياتهم أو سلامتهم ثمناً لمطابقة مستعصية، وصار تحقيقها يكلّف الكثير، بين مظهرهم وكينونتهم. ثم إن البشر اكتشفوا، بعد شجاعة هؤلاء وربما قبلها، حيلة في غاية الدهاء، وهي أن بإمكان المرء أن يكون صادقاً مع نفسه بحيث يحتفظ بمعتقداته الخاصة وشخصيته الحقيقية في سرّه فقط، فيما يمثّل ويتظاهر في العلن وأمام الناس بخلاف ذلك. وبهذه الحيلة يكون المرء قد «ضرب عصفورين بحجر واحد»، فهو، بذلك، يحفظ سلامة معتقداته وشخصيته الحقيقية وحتى كراهيته في السرّ، ويحفظ، كذلك، حياته وسلامته في العلن وحين يتعامل مع الآخرين.

يعدّ هذا الخيار، من منظور مصلحي ونفعي (برغماتي)، خياراً نموذجياً، فكأن المرء قد فاز بالحسنيين (سلامة المعتقد وحفظ الحياة)، إلا أنه خيار مذموم أخلاقياً منذ سقراط. وهو مذموم لأنه يشطر حياة المرء إلى نصفين، وما إن يتحقق هذا الانشطار حتى يتلاشى التطابق المطلوب بين المظهر والكينونة، وبدل أن يكون المظهر مرآة وانعكاساً كلياً وصافياً لكينونة المرء وحقيقته، إذا بالأول يكون على خلاف الآخر، بل على نقيضه. وهذا انشطار يزعج الآخرين ويحرّك فيهم الريبة والشك والتوجّس، فتراهم لا يعرفون، على وجه اليقين، حقيقة هذا المرء الذي يتعاملون معه، فهل مظهره هو عين مخبره أم أنه يتظاهر بوجه، ويتستر، في المقابل، على وجه آخر؟

ولكن، لماذا نرتاب ونتوجّس من سلوك التقية والنفاق، في حين

أننا نتجوّز كثيراً مع سلوكيات أخرى قريبة من التقية والنفاق مثل الرياء والمجاملة والتملّق، بل نتعامل معها على أنها من أشكال التهذيب الاجتماعي؟ أليست هذه السلوكيات انعكاساً لمشكلة المظهر والكينونة؟ أليست ضرباً من ضروب الخداع؟ بلى، ولكن ما يميّز تجربتا التقية والنفاق أنهما تتمتعان بعمق لا مثيل له في الرياء والمجاملة والتملّق وتنويعاتها الأخرى. فالرياء تظاهر سطحي يقوم به المرء طلباً لتقدير الآخرين وإطرائهم واستحسانهم، فيما تقوم المجاملة على مطلب أساسي وهو تسيير عجلة حياتنا الاجتماعية اليومية عبر الودّ الظاهري المطلوب للحفاظ على علاقاتنا مع الآخرين وتجنّب جرح مشاعرهم. في حين يعبّر التملق عن نوع من التقرّب من أرباب المصالح وأصحاب النفوذ والسلطة عبر إظهار الودّ الكاذب لهم. وعلى هذا الأساس، فإن سلوكيات الرياء والمجاملة والتملّق تقوم، كما التقية والنفاق، على التظاهر بشيء وإخفاء شيء آخر، وعلى ضرورة الالتفات إلى الآخرين، إلا أن ما يميّز التقية والنفاق أنهما تجربتان تمتازان بالعمق لكونهما تشطران حياة المرء إلى شطرين، فكأن للمرء حياتين وشخصيتين ووجهين. وهذا انشطار لا يحدث في حالة الرياء والمجاملة والتملّق، وإذا حدث فإنه انشطار سطحي وقِشْري أي إنه انشطار لا يترك أثراً عميقاً في النفس، بل إنها تهدّد بتدمير حقيقة المرء، وتحويلها إلى مظهر كامل، فحين يتعوّد المرء ارتداء القناع، فإن وجهه ينمو وينمو، كما يقول جورج أورويل، «حتى يلائم القناع».

هذا الانشطار العميق في النفس، وهذا الوجه الذي ينمو وينمو حتى يلائم القناع هو ما يميّز التقية والنفاق عن أشكال الانشطار

والتقنّع السطحية الأخرى. ويبدو أن مرجع ذلك يكمن في حقيقة أن تجربتي التقية والنفاق تقعان في صلب علاقات القوة والهيمنة، وتتأسسان على الخوف الغريزي على الحياة وسلامة النفس. بمعنى أن ما سوف تخسره إذا عبّرت عن حقيقة مشاعرك أمام الآخرين ليس السمعة ولا المكانة الاجتماعية ولا احترام الآخرين ولا احترام ذاتك، بل حياتك؛ ولهذا لا ينبغي التهاون هنا؛ لأن كل خطأ - مهما كان صغيراً - سوف تدفع ثمنه غالياً.

لا ترتبط المجاملة والرياء والتملّق والمسايرة، بالضرورة، بسياقات عدائية، كما أن هذه السلوكيات لا تتأسس على الخوف، بل على التطلع إلى المكاسب والمنافع المنتظرة، فهي ليست دفعاً لخطر محتمل، بل جلباً لمغنم منتظر. في حين لا يمكن فصل تجربتي التقية والنفاق عن هذه السياقات العدائية وعلاقات القوة والهيمنة والخوف، فهذه السياقات والعلاقات مكوّنات أساسية لهاتين التجربتين، وبهما تمتاز هاتان التجربتان عن سلوكيات التلون والتظاهر والتمثيل الأخرى.

وتمثّل تجربة منافقي المدينة في صدر الإسلام أعرق تجربة نفاق عرفها التاريخ العربي الإسلامي. وقد وصف القرآن النفاق بأنه مرض في القلب: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً﴾ (البقرة/ 10)، وهو مرض يشطر حياة المنافق إلى نصفين: حياة ظاهرية مع المؤمنين، وحياة حقيقية في السرّ مع اليهود والكفّار. وهذا هو حالهم كما وصفه القرآن: ﴿وإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ (البقرة/ 14). إلا أن هذا الانشطار ليس سطحياً كما يحدث في الرياء

والمجاملة، بل هو انشطار عميق وحادّ، وقد عبّر القرآن عن هذا العمق حين وصف منافقي المدينة بأنهم «مردوا على النفاق» بمعنى أنهم لجّوا في النفاق واستمروا فيه فصار كأنه من طبائعهم: ﴿وَمِمَّنْ حَولَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ﴾ (التوبة/ 101). إنه الوجه حين يتعوّد على ارتداء القناع، فيظل ينمو وينمو حتى يلائمه.

لم تكن تجربة منافقي المدينة تعبيراً عن تظاهر سطحي عابر، بمعنى أنها لم تكن مجاملة ولا رياء ولا مسايرة ولا تملّقاً، بل كانت انشطاراً حقيقياً في حياة المنافقين. وينطوي جذر كلمة «نفاق» على دلالة قوية تعزّز هذا الانشطار العميق. فالنفاق مشتق من النَّفق أي الجُحر، وقيل إنما «سمي المنافقُ مُنافقاً للنَّفَق وهو السَّرَب في الأَرض، وقيل: إنما سمي مُنافقاً لأنه نافَقَ كاليربوع وهو دخوله نافقاءه»، ويقال إن لليربوع جحرين: جحر يقال له القاصِعاء، وآخر يقال له النافقاء، فإذا أراد أحد أن يصطاده خرج من القاصِعاء، ودخل في النافِقاء، و«يقال هكذا يفعل المُنافق، يدخل في الإسلام ثم يخرج منه من غير الوجه الذي دخل فيه»[1].

يحدث هذا مع المنافق كما يحدث مع اليربوع، فالاثنان يشطران حياتهما إلى شطرين (نفقين) طلباً للنجاة. وهذا يعني أن هذا الانشطار لم يكن هوى في النفس ولا هو رغبة دفينة لكائنات مُسيرة فطرياً، بل هو انشطار فرضته علاقات القوة الجديدة الناشئة في مجتمع المدينة. لقد رسم المسلمون، آنذاك، قواعد اللعبة، ولو كان

(1) ابن منظور، لسان العرب، (القاهرة: دار المعارف)، مادة «نفق».

المنافقون أقوياء في صدر الإسلام لما اضطروا إلى النفاق والعيش في حياة مزدوجة مشطورة، بل لكان باطنهم عين ظاهرهم، ولكانت حياتهم المشروخة حياة واحدة موحَّدة ومتماسكة كما كانوا قبل الإسلام. إلا أن الإسلام، كما يقول ابن إسحاق، «قهرهم بظهوره، واجتماع قومهم عليه، فظهروا بالإسلام، واتخذوه جُنّة من القتل، ونافقوا في السرّ، وكان هواهم مع يهود؛ لتكذيبهم وجحودهم الإسلام»[1]. فالمسألة، إذاً، مسألة علاقات قوة استجدّت وفرضت على «منافقي المدينة» أن يشطروا حياتهم بين كفرهم الباطني وإيمانهم الظاهري. ولم يكن هذا الانشطار سوى آلية دفاعية بغرض البقاء من خلال التسوية بين كفر قوي داخل القلب لم يكن هؤلاء في وارد التنازل عنه، وإيمان مستجد معزز بقوة في الخارج التزموا به من باب التظاهر واتخذوه جنّة من القتل. وقد وصف القرآن حالهم في السورة التي حملت اسمهم حين قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ (المنافقون/ 2)، والجُنّة، في اللغة، هي الدرع وكل ما وقاك واستترت به من سلاح يتهددك. ومما يذكر في هذا السياق أن عبد الله بن أُبيّ بن سَلُول، رأس المنافقين في المدينة، كان على مشارف أن يتوّج رئيساً في قومه قبل مجيء الرسول إلى المدينة، غير أن هجرة الرسول إلى المدينة، ودخول معظم أهل المدينة في الإسلام، قد حالا دون هذا التتويج. ولم يكن أمامه، آنذاك، سوى الهرب إلى مكة أو الدخول في الإسلام كارهاً وتحويل الإيمان المعلن إلى درع وقاية أو قناع يستر ذلك الكفر السرّيّ. فاختار هذا الخيار الأخير،

---

(1) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، د.ت)، ج: 16، ص352.

وكان يؤسس، بذلك، تجربة النفاق، ويدوّن سيرتها الأولى، ويعمّق طبيعتها الجبانة والمزدوجة والمرتهنة بعلاقات القوة.

هل كانت تجربة منافقي المدينة استثناء في حياة البشر؟ بالطبع لا، صحيح أنها كانت تجربة عميقة وفريدة، ولكنها لم تكن استثناء. وفي المقابل لم تكن هذه التجربة من السهولة والسطحية بحيث تتكرّر في حياة البشر بصورة يومية واعتيادية كما يحدث، مثلاً، مع الرياء والمجاملة والمسايرة والتملق. فهذه التصرفات الأخيرة شبيهة بالنفاق من حيث إنها تنهض على الخداع والتظاهر والالتفات، إلا أنها تختلف عنها في كونها تمتاز بالسطحية، والدليل على سطحيتها أن الناس تلجأ إليها باستمرار ودونما اضطرار أو إكراه. لا أحد، على سبيل المثال، يجد نفسه مضطراً إلى المراءاة بدافع الجبن أو الخوف من عقاب وشيك يتهدّده، لكنّ الكثيرين قد تضطرهم ظروفهم القاهرة والمهدِّدة إلى النفاق حين يجدون أنفسهم واقعين بين خيارين لا ثالث لهما، إما الموت وإما التظاهر باعتناق الدين الجديد أو الأيديولوجيا الجديدة.

ينطوي النفاق على جبن مَرَضي. فمن الصحيح أن المنافقين يعيشون بين الناس ووسط المجتمع وليس في قلب المعركة (فهم أجبن من أن يخوضوا الحروب، ولهذا كانوا يثَّقالون إلى الأرض ويتعلّلون بشتى الأعذار لكي يفلتوا من الانضمام إلى جيش المسلمين في غزواته الأولى)، لكن الصحيح، كذلك، أن تجربة النفاق ليست بعيدة عن أجواء المعارك والحروب، فالحذر من الموت يسكن نفوس المنافقين في كل لحظة، وهم شديدو الالتفات إلى الآخرين، و﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ (المنافقون/ 4)؛ ولهذا تجدهم لا

يعرفون طعم الطمأنينة في النفس ولا طعم الحياة الهانئة المسترخية، هكذا كما لو كانوا في حرب دائمة حيث يترصدهم الآخرون في كل وقت ومن كل جانب. وهي حرب لا يشهر فيها المنافقون سيوفهم ودروعهم الحقيقية، بل درعهم الوحيدة هي قدرتهم على التلوّن والتمثيل والتظاهر العلني.

هل علينا أن نشفق على المنافقين بدل أن نذمّ سلوكهم ونستهجنه؟ تقوم أحكام القيمة على الذم والمدح، وهذان يرتبطان، كما نفهم من أخلاقيات أرسطو، بالأفعال الإرادية، وهذه الأفعال هي ميدان الفضائل والرذائل. أما الأفعال اللاإرادية فلا محل فيها «إلا للعفو بل للرحمة أحياناً»، لأننا نقابل بالغفران ذلك الرجل الذي «فعل ما لا ينبغي له في محنٍ تفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن ليطيقها أي إنسان»[1]. ويعرّف أرسطو الأفعال اللاإرادية بأنها «جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل»، إلا أن أرسطو يتحدث عن نوع ثالث من الأفعال يسميها «الأفعال المختلطة»، وهي أفعال ليست إرادية خالصة، كما أنها ليست لاإرادية خالصة، ومن هذه الأفعال ما نقوم بها «إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف. مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يُلزمك إتيان شيء مخزٍ، فأنت على ذلك في استطاعتك أن تنجي كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك، وأن تهلكهم بإبائك الخضوع»[2]. وبالمعنى هذا، يمكن أن نفهم النفاق والتقية على أنهما من الأفعال

(1) علم الأخلاق، ج: 1، ص267.
(2) المرجع نفسه، ج: 1، ص266.

المختلطة، فلا هما من الأفعال الإرادية الخالصة كما يحصل في معظم تصرفاتنا اليومية حين نمدّ، على سبيل المثال، أيدينا لتناول الطعام أو الشراب، ولا هما، كذلك، من الأفعال اللاإرادية كما يحصل حين يعجز الإنسان، اضطرارياً، عن الصمود في وجه قوى طبيعية تفوق قوة تحمّله.

ما أريد أن أقول، هنا، هو أن النفاق والتقية يتطلبان قوة قاهرة نمتنع عن مواجهتها خشية من وقوع ضرر أكبر، الأمر الذي يعني أن أفعالنا اليومية والاعتيادية ليست نفاقاً حقيقياً، وتسميتها بالنفاق لا يعدو كونه خطأ أو ضرباً من ضروب التجوّز في استخدام هذه المفردة. يقول ابن حزم، على سبيل المثال، بأن «الغالب على الناس النفاق، ومن العجب أنه لا يجوز مع ذلك عندهم إلا من نافقهم»[1]. والتأمّل في عبارة ابن حزم يكشف أنه إنما كان يتحدث عن تصرفات سطحية لا تتمتع بذلك العمق الذي تتمتع به تجربة النفاق. ويبدو أنه يقصد «المجاملة» بدليل أنه يتعجّب من الناس الذين لا يستحسنون إلا «من نافقهم»! وإلا فإن تجربة النفاق، على حقيقتها، تجربة قاسية وصاحبها مهدّد، دائماً، بالخوف، وهو حذِر باستمرار، وقد وصف القرآن حالهم إبان غزوة الأحزاب بقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ (الأحزاب/ 19). فليس ثمة عاقل يختار، بملء إرادته، أن يكون منافقاً بمعنى أن يعيش حياة خائفة وَجِلة وممزّقة بين سرّه وعلنه، وأن

---

(1) ابن حزم الأندلسي، كتاب الأخلاق والسير، (سوريا: بدايات للنشر، 2007)، ص95.

يعرّض حياته للخطر، وأن يحتمل إيمانين متناقضين يدمّر كل منهما الآخر. ثم إن أحداً لا يتعامل باستخفاف، فضلاً عن الاستحسان، مع من نافقه، بل إن الحذر والريبة هما سيدا الموقف في هذه الحالة.

- 4 -

تمتاز التقية والنفاق، كما بيّنا سابقاً، بأنهما تجربتان، وتجربتان عميقتان، وتقعان في صلب علاقات القوة والهيمنة والعدائية، ولا فكاك لهما من ذلك. هذا يعني أن علينا، إذا أردنا فهم هاتين التجربتين على حقيقتهما، أن نتجاوز مبدأ إطلاق إحكام القيمة تجاه هاتين التجربتين، وأن ننظر إليهما في ضوء علاقتهما بسياقات القوة والهيمنة والعدائية. وإذا تجاوزنا مبدأ إطلاق الأحكام يمكننا، عندئذٍ، أن نتعامل مع التقية والنفاق على أنهما وجهان لعملة واحدة، وشكلان لتجربة واحدة، وهي تجربة الضعفاء في الاحتيال والدفاع عن أنفسهم في سياقات عدائية تضطرهم إلى شطر حياتهم إلى شطرين: سرّي صادق، وعلني كاذب. وكما كان النفاق جُنّة (درع) من القتل، فإن التقية كانت، كذلك، جنّة من القتل، وقد روي أن «التقية تُرس المؤمن»[1]، وأن التقية إنما جُعلت «ليُحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية»[2]. ينطوي النفاق، اشتقاقياً، على دلالة قوية على الازدواج والانشطار وفصم الحياة إلى نصفين، في حين تنطوي

---

(1) الكافي، ج: 2، ص221.

(2) المرجع نفسه، ج: 2، ص220.

التقية، اشتقاقياً أيضاً، على دلالة قوية على الحذر والخوف والوقاية وصيانة النفس عن الأذى وتجنيبها الخطر وعدم تعريضها للتلف والتحرّز الاستباقي من الآفات والمهالك. فكأن التقية تعبير عن المضمون والوظيفة، فيما يعبّر النفاق عن الشكل والطريقة.

يذكر أرسطو أن «صغار الناس هم على العموم متملّقون»[1]. ونعرف، كذلك، من نيتشه أن «الأقوياء» لا يعرفون المجاملة ولا النفاق ولا الرياء ولا الكذب؛ لأنهم ليسوا مضطرين لذلك، ولا أحد بقادر على إكراههم عليه، فهم يضعون قواعد اللعبة وهم من يخرقونها متى شاءوا. فالنفاق والمجاملة والرياء تجارب وسلوكيات تتأسس على الكذب، ولا يكذب سوى الضعفاء الجبناء الذين يرون في قول الصدق مهلكة لهم. كما أننا نعرف من فرويد أن قوى الكبت وجملة التقييدات التي تفرضها الحضارة على غرائز البشر وطاقتهم الحيوية إنما تفعل فعلها بنجاح تام مع الضعفاء فقط، فهؤلاء «وحدهم الذين أمكن لهم أن يتكيفوا مع مثل تلك القيود الواسعة على حرياتهم الجنسية» ونزعتهم العدوانية، أما «أصحاب القوة والعزيمة فلم يقبلوا بها إلا مقابل منحهم تعويضاً»[2].

إلا أن هؤلاء الأقوياء اللامبالين لم يكونوا سوى استثناء في حياة البشر، أما القاعدة فهي تلك التي تقول إن الحياة هشّة وسريعة الزوال، وإن البشر ضعفاء وجُبلوا على الجبن الغريزي، فهم يكذبون ويراءون وينافقون ويتّقون ويضطرون إلى الالتفات إلى الآخرين

---

(1) علم الأخلاق، ج: 2، ص29.

(2) قلق في الحضارة، ص63.

وأخذهم بعين الاعتبار متى كان ذلك ينجيهم من التهلكة، كما أنهم يصدقون، أحياناً، لا بدافع السمو الأخلاقي بل مِن فرط جبنهم وهشاشتهم. ولهذا السبب لا يعمّر الأقوياء طويلاً، وأعدادهم محدودة دوماً؛ لأنهم لا يلينون ولا يهادنون ولا ينافقون ولا يستسلمون ولا يبالون بالآخرين لحظة المواجهة، فيما يتمكن الضعفاء الجبناء من البقاء طويلاً؛ لأنهم دهاة في إطالة أعمارهم وحفظ حياتهم وعدم تعريضها للتلف والعطب والزوال. لم يكن البقاء للأقوى دائماً، لأن الأقوى يدفعه جنونه إلى مهالك شتّى، وهو يذهب إلى مهالكه بثبات ودونما تردد أو تفكّر أو توجّس. وعلى خلاف دارون فإن نيتشه يرى أن الأنواع لا تنمو في «اتجاه الكمال»، بل «يتفوق الضعفاء على الأقوياء أكثر فأكثر، ذلك لأنهم أكثر عدداً، ولأنهم كذلك أكثر ذكاء (. . .) والحالة أن الضعفاء أكثر نباهة (. . .). [إن] الذي يتوفر على القوة يستغني تماماً عن الذهن»[1]؛ لأن القوة تعمي وتصيب صاحبها بالجنون. وفي المقابل فإن من يفتقد القوة يتمسك بالذهن والتفكير؛ لا لأنه يريد التعويض عن نقص القوة، بل لأنه عاجز عن حفظ حياته وسلامته واستقراره بالقوة فلم يبق لديه سوى الاحتيال بالذهن والتوسّل به للخلاص من كل المعوقات والمهالك التي تعترضه في الطريق. ينمّ الاحتيال عن ذكاء ودهاء ونباهة، لكنه، كذلك، علامة من علامات الضعف والجبن. والتقية والنفاق ضربان من ضروب الاحتيال الذكي التي طوّرها الضعفاء - معظم الضعفاء - في التاريخ.

---

(1) أفول الأصنام، ص71-72.

يمكن أن تُقرأ التقية والنفاق على أنهما ضربان من ضروب كبت الكراهية. فكل الضعفاء اضطروا إلى كبت كراهيتهم والتستر عليها وعدم المجاهرة بها علناً، وكان ذلك، فيما سبق، اهتماماً بالذات، وحذراً وخوفاً من رد فعل الأقوياء الذي لا يرحم. أما اليوم فإن كبت الكراهية قد يكون، ابتداء، تعبيراً عن خوف من ردّ فعل المكروهين أو حتى من سلطة القانون الذي يجرّم خطاب الكراهية العلنية، ولكنه، مع التكيّف ومرور الزمن، قد يصبح ضرباً من ضروب التهذيب الاجتماعي ومراعاة مشاعر الآخرين وتجنّب جرحها عمداً. إلّا أن كبت الكراهية من باب مراعاة الآخرين شيء، وكبتها تقية أو نفاقاً شيء آخر، ففي الحالة الأولى يتم كبت الكراهية لا بدافع الخوف من أحد ولا بدافع الرغبة في حماية النفس من أذى الآخرين، بل هو ضرب من ضروب الترفع الأخلاقي والتهذّب مع الآخرين مراعاة لهم، في حين أن كبت الكراهية في الحالة الثانية يتم بدافع الخوف من الآخرين وصيانة النفس من أذاهم المحتمل. فإذا كانت الحالة الأولى غيرية بامتياز (لأن صاحبها يلتفت إلى الغير مراعاة له)، فإن الحالة الثانية أنانية بامتياز؛ لأنها لا تهتم إلا بالذات ولم يكن الالتفات إلى الآخرين فيها إلا من أجل حماية النفس فقط (سواء كانت فردية أم جماعية).

واللافت حقاً أن مراعاة الآخرين ضرب من التهذّب الأخلاقي لا يقوى عليه الضعفاء، ولا يفهمه الأقوياء الذين يرون إهانة الآخرين امتيازاً لهم وتأكيداً لقوّتهم، أما أخلاقيات الرحمة والشفقة ومراعاة الآخرين فإنها لديهم من علامات الضعف والرقة والشيخوخة، كما

أنها «إحدى عواقب الانحطاط»[1] التي تصيب حيويتهم. إلا أن أمثال هؤلاء الأقوياء أصبحوا نادرين؛ لأن الضعف، اليوم، يسم الجميع، مما يعني أن القوة، قوة القانون وقوة التهديد، قادرة على العمل بكفاءة عالية، ولهذا تستطيع هذه القوة، وبسهولة، أن تلزم الجميع بكبت كراهيتهم في نفوسهم تجنّباً لأذى الآخرين وجرح مشاعرهم. إلا أن هذه الوضعية كفيلة بأن تعيد إنتاج التقية والنفاق من جديد كما في الماضي؛ لأننا في الحالتين أمام ضعفاء تتسلط عليهم قوة خارجية تجبرهم على كبت كراهيتهم، وسوف تحل قوة القانون محلّ قوة الأقوياء التاريخية، وسيخضع الجميع (أو معظم الناس على أقل تقدير) لهذه القوة (قوة القانون الذي يجرّم خطاب الكراهية العلنية)؛ ولهذا سوف نرى هؤلاء الناس يُضطرون إلى كبت كراهيتهم في العلن خوفاً من سلطة القانون، فيما هم ماضون في إنتاج كراهيتهم في سرّهم وفي فضاءاتهم الخصوصية المغلقة التي لا تمتدّ إليها سلطة القانون.

ويبدو أن هذه إشكالية لا حلّ لها، أو لا يمكن حلها بالقوة الخارجية بما فيها قوة القانون مهما تحدثنا حول عدالة القانون وأحقيته؛ لأن القانون يبقى، في نهاية المطاف، قوة خارجية يقع مصدرها في الخارج، خارج النفس. الأمر الذي يعني أن الحل قد يكون في ضرب آخر من القوة على أن تكون قوة داخلية نابعة من داخل النفس، ولنسمِّ هذه القوة باسم «الأخلاق»، على أن نفهم من «الأخلاق» تلك القوة الخيّرة النابعة من داخل الإنسان. والغريب،

---

(1) المرجع نفسه، ص89.

حقاً، أن في الأخلاقيات الدينية (الإسلامية على نحو خاص) مصطلحاً مركزيّاً هو أقرب ما يكون إلى ما نسمّيه هنا بـ«قوة الأخلاق الداخلية»، وهو مصطلح قرآني يشترك مع التقية في جذر لغوي واحد (وهو وقي واتقى)، وأقصد بذلك مصطلح «التقوى»، على أن نفهم التقوى، هنا، على أنها ضرب من الترفع الأخلاقي النابع من الداخل خشيةً من «اللّه» لا خوفاً من البشر بأقويائهم وضعفائهم سواء بسواء. وعلى هذا، فإن كبت الكراهية وكل ما يزعج الآخرين ويؤذيهم حين يكون من باب التقوى إنما ينمّ عن ترفّع أخلاقي نابع من خشية «اللّه» لا خوفاً من البشر كما في التقية أو النفاق. وأنا هنا لن أذهب إلى حدّ القول بأن التقية (الخوف من البشر) لم تكن سوى انحراف عن التقوى (خشية اللّه) في تاريخ الأخلاقيات الإسلامية، إلا أن تغليب التقية على حساب التقوى يمكن أن يُفهم على أنه تنازل عن أولوية الخشية من «اللّه» في الأخلاقيات الدينية، وذلك لصالح الخوف من البشر كأولوية في هذه الأخلاقيات.

ولكن هل يمكن الرهان على قوى داخلية أخرى يكون لها معنى في الأخلاقيات العلمانية/الدنيوية؟ طبعاً، هناك من يراهن على الحب، فهل يستطيع الحب، بما هو عاطفة فطرية خيّرة عند الإنسان، أن يقف في وجه الكراهية ويكبحها؟ إذا كانت الكراهية تزداد «إذا قوبلت بالكراهية»، فهل العكس صحيح؟ بمعنى هل تزول الكراهية، كما يقول سبينوزا، «إذا قوبلت بالحب»[1] بحكم أنه لا يمكن كبح أي انفعال إلا بانفعال آخر يكون مضاداً له؟

(1) علم الأخلاق، ص189.

الكراهية، كما الحب، شعور غيري، أي إنه شعور «موضوعه على الدوام شخص ما آخر»[1]. وهو ضرب من ضروب الاهتمام الخاص بالآخر ومراعاته. إلا أن هذا الآخر لا يستحق حبنا أو كراهيتنا ما لم يكن تربطنا به علاقة ما، وما لم يكن قد تسبب لنا في أذى ما فاستحق، على إثر ذلك، كراهيتنا، أو في لذة ما فاستحق حبنا. وهذه مشاعر فطرية في «الطبيعة الإنسانية»، إلا أنها تبدو وكأنها مشاعر «ثانوية» لكونها مشروطة بمعرفة مسبقة وبوجود صلة ما بيننا وبين موضوع كراهيتنا أو حبنا.

ـــ لقد تنبّه فرويد إلى أن تعامل البشر مع الحب ليس بعيداً عن دائرة اقتصاد الندرة واقتصاد المنفعة، فالواحد من هؤلاء يتصور أن حبّه «شيء ثمين»، وأنه لا يملك «الحق في هدره والتفريط فيه دونما وعي»، كما أن هذا الحب يفرض عليه واجبات يُفترض فيه أن يكون «قادراً على الوفاء بها ولو مقابل تضحيات». ثم إن المرء لا يحب أحداً ما لم يكن هذا الأخير «مستأهلاً لذلك بصفة من الصفات». يترتب على هذا التعامل الاقتصادي مع الحب أن تكون موضوعات الحب موضوعات قريبة مني وعلى صلة بي بشكل من الأشكال. مما يعني أن الآخر «إذا كان مجهولاً مني، وإذا لم يجتذبني بأي صفة شخصية، ولم يلعب بعدُ أي دور في حياتي العاطفية، فإنه من العسير جداً عليّ أن أشعر تجاهه بعاطفة حب، ولو فعلت ذلك لاقترفت ظلماً»[2]. يستنتج فرويد، بعد ذلك، أن المرء يمكنه أن يحب هذا

(1) ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة الإنسانية، ترجمة: وائل علي سعيد، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008)، ج: 2، ص130.

(2) قلق في الحضارة، ص69.

الغريب المجهول، إلا أنه لا يستحق منه «سوى قدر ضئيل للغاية من الحب»، كذلك الحب الذي نمنحه لجميع المخلوقات التي تحيا على هذه الأرض «مثله مثل الحشرة أو دودة الأرض أو الحفث [نوع من الثعابين]»[1].

قد ينمّ هذا الحب العام والضئيل عن طبيعة إنسانية خيّرة، إلا أن الخطير فيه هو أننا حين نتعامل مع البشر المجهولين بالنسبة إلينا على أنهم حشرات، فإننا، بذلك، نضع مشاعرنا تجاههم على مفترق طرق يجعل مشاعرنا قابلة للانزلاق وبيسر من الحب إلى الكراهية؛ لأنه لن يكون عسيراً عليّ أن أستنتج، وبسهولة أيضاً، أن هذا الغريب «ليس غير جدير بالحب بوجه عام فحسب، بل ينبغي أيضاً أن أقرّ، توخياً للصدق، بأنه يستأهل في غالب الأحايين عدائي، بله كراهيتي، فهو لا يبدو أنه يكنّ لي أي عطف، ولا يدلل نحوي على أي مراعاة. وإذا ما وجد في الأمر نفعاً له، فلن يتردد في إنزال الأذى بي؛ بل هو لا يتساءل إن كانت أهمية الكسب الذي يجنيه تتناسب مع عظمة المضرة التي ينزلها بي. والأدهى من ذلك والأمرّ أنه حتى إذا لم يجنِ ربحاً، وإنما فقط لذة، ومتعة، فلن يتردد ألبتة في الهزء مني وإهانتي والافتراء عليّ، ولو تباهياً منه فقط بالسلطان الذي له عليّ»[2].

بالنسبة إلى فرويد أيضاً، فإن الحب يمكن أن يمحو الكراهية، ويوحّد البشر، إلا أنه لا يوحّد إلا جماعة محدودة من البشر فقط؛

(1) المرجع نفسه، ص70.
(2) المرجع نفسه، ص70.

لأنه «تظل هناك على الدوام إمكانية لتوحيد أعداد أكبر فأكبر من الناس بروابط الحب، ولكن بشرط أن يبقى غيرهم في الخارج كي يتلقوا الضربات»[1]، أي ضربات الكراهية. فالحب هنا يؤدي وظيفة إيجابية، فهو يمحو الكراهية ويعمّق الروابط داخل الجماعة، ولكن هذا لا يكون إلا على حساب آخرين ينبغي أن تصوّب في اتجاههم أسهم الكراهية. ولهذا السبب، كما يلاحظ فرويد، تتحارب المجتمعات المتجاورة فيما بينها «وتتبادل الهزء والسخرية» والكراهية؛ لأن هذه الكراهية المتبادلة تنطوي «على تلبية مريحة» للغريزة العدوانية، وهي كراهية «تسهّل على أعضاء المجتمع المعني انصهارهم وتلاحمهم»[2]. والسبب في هذا أنه في حال اختفى العدو أو الآخر المستهدف بالكراهية والسخرية والتحقير، فإن الغريزة العدوانية لا تنطفئ ولا تسترخي، بل إنها تبحث لها عن أعداء وآخرين جدد، وقد يكونون من داخل الجماعة ذاتها. الأمر الذي يهدد وحدة الجماعة ويقوّض تلاحمها وانصهارها.

هذه واحدة من المعضلات، فالحب، عند البشر، لا يكون حارّاً وحميمياً ويؤدي وظيفته بكفاءة عالية في كبح الكراهية وتطهير القلب من الأحقاد والعداوات إلا إذا كانت موضوعاته محدودة، ومحدودة جداً ومحصورة في الأحباب والأقارب والأصدقاء، وكلما ضاقت الدائرة التهب الحب أكثر. وفي المقابل فإن اتساع دائرة الحب يعني الحكم على هذه العاطفة بالاسترخاء والكسل والبرود. هذا يعني أن

(1) المرجع نفسه، ص76.

(2) المرجع نفسه، ص76.

الحب محكوم باقتصاد الندرة. وقد تنبّه أرسطو إلى أن الصداقة الحقّة (ويمكن أن نضع الحب مكان الصداقة الحقة هنا) لا تتجه إلا إلى شخص واحد؛ لأنه «ليس ممكناً أن يكون المرء محبوباً من أناس كثيرين بصداقة كاملة. كذلك ليس ممكناً حب أناس كثيرين في آن واحد. الصداقة الحقة هي ضرب من الإفراط في نوعها»[1]. هل هذه طبيعة بشرية؟ أم لأن الحب شعور ثمين فلا ينبغي لنا أن نفرّط فيه ونهدره على الجميع؟ أم لأن حرارة الحب وقوّته تتطلب تكثيفاً عاطفياً بشكل لا يتناسب مع اتساع موضوعات الحب على كامل البشرية؟ مهما كانت الإجابة فإن الثابت أن الرهان على الحب لكبح كراهيتنا تجاه البشر رهان يبدو أنه في غير محله.

- 5 -

ولكن، هل يمكن الرهان على عاطفة أخرى غير الحب؟ هل يمكن الرهان، على سبيل المثال، على عاطفة فطرية «أولية» مركوزة في «طبيعتنا الإنسانية» مثل الشفقة والرحمة؟ تتشابه الشفقة مع الكراهية والحب في كونها انفعالاً غيرياً قائماً، أساساً، على الالتفات إلى الآخر والاهتمام به والتعاطف معه. إلا أنها تختلف عن الاثنين معاً في كونها انفعالاً أولياً لا يعتمد في استثارته على وجود علاقة ما أو صلة ما بالشخص الآخر، موضوع الشفقة باستثناء صلة التشابه العام، حيث إننا، كما يلاحظ سبينوزا، «لا نشفق فقط على

(1) علم الأخلاق، ج: 2، ص240.

الشيء الذي أحببناه (. . .) بل أيضاً على الشيء الذي لم نشعر نحوه بأي نوع من الانفعال، شريطة أن نرى فيه شيئاً مماثلاً لنا»[1]. وبما إن «كل المخلوقات الإنسانية تتعلّق بنا بواسطة التشابه» العام، فإنها يمكن أن تكون هدفاً لشفقتنا. يعرّف ديفيد هيوم، من جهته، الشفقة بأنها «اهتمام بالآخرين (. . .) من دون أي صداقة» ومن دون أي غرض وراء هذا الاهتمام، بدليل «أننا نشفق على الغرباء، وهم على ما هم عليه من عدم اكتراث كامل بنا»[2]. ها نحن نعود للغرباء مرة أخرى، إلا أن هؤلاء الغرباء لا ينتظرون، هذه المرة، حبنا، بل مجرد شفقتنا، أي اهتمامنا غير المشروط بهم، مجرد تأثرنا بآلامهم ومعاناتهم. ولكن ما نفع هذا التأثر ما لم يستحثنا على فعل شيء ما لمساعدتهم، ما لم يكبح، على أقلّ تقدير، كراهيتنا تجاههم والأذى المعنوي الذي يصيبهم حين يسوقهم حظهم العاثر ليكونوا أهدافاً لكراهيتنا؟

تتسبب الكراهية في إيذاء الآخر المكروه عبر إهانته وتحقيره وازدرائه، وهذا إيذاء يشعر به الإنسان حين يكون هو المستهدف بالكراهية على المستوى الشخصي، إلا أن لدى الإنسان قابلية فذّة على الإحساس بآلام الآخرين حتى لو لم يكن هو نفسه المستهدف المباشر بأذى الكراهية. يحدث هذا حين يرى أحدُنا إنساناً آخر وهو

---

(1) سبينوزا، علم الأخلاق، ص170.

(2) رسالة في الطبيعة الإنسانية، ج: 2، ص168. يقول أرسطو: «العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط. إنه قد يتجه حتى نحو النكرات من حيث لا يعرفون الإحساس الذي يوجه نحوهم»، علم الأخلاق، ج: 2، ص293.

يتألم ويتعذّب ويعاني من جرّاء كراهية استهدفته. وبالنسبة إلى جان جاك روسو فإن هذه الشفقة شعور طبيعي وأولي لدى الإنسان.

تحدّث أرسطو وآخرون كثيرون عن الشفقة، إلا أن روسو يمتاز بأنه هو الذي طوّر نظرية متماسكة ومتكاملة عن الشفقة، وذلك حين كان يبحث في «أصل التفاوت بين البشر»، فتوصّل إلى أن ثمة مبدأين أوليين سابقين على العقل ينشطان في «عمليات النفس الإنسانية» الأولية، «أحدهما يحثنا بقوة على طلب طيب عيشنا وحفظ بقائنا، والآخر يملأ نفوسنا نفوراً طبيعياً من رؤية أي كائن حسّاس يهلك أو يتألّم، ولا سيما إذا كان بشراً مثلنا»[1]. يعبّر المبدأ الأول عن حب الذات، وهو شعور طبيعي يدفع كل حيوان (بما في ذلك الإنسان) إلى السعي من أجل حفظ بقائه كفرد، فيما يعبّر المبدأ الثاني عن الشفقة أو التحنن الطبيعي، وهو شعور أولي مكلّف بحفظ بقاء النوع أي بقائنا كبشر. يولي روسو أهمية كبيرة لهذه الشفقة، فهي، عنده، منبع جميع الفضائل الاجتماعية، فـ«ما عساها تكون صفات الكرم والحِلم والإنسانية إن لم تكن ذلك التحنن مطبّقاً على الضعفاء أو على المذنبين أو على النوع الإنساني عامة؟»[2]. كما أن الشفقة قادرة على تعديل المبدأ الأول «غريزة حب الذات»، بما «يساعد على حفظ البقاء المشترك للنوع كله». بل إن روسو يذهب إلى أن هذه الشفقة مكلّفة، طبيعياً، بحفظ الكائنات الحية الحسّاسة التي تتألم كما يتألّم الإنسان، فإذا كانت الشفقة الطبيعية تكلّف الإنسان بألّا يفعل شرّاً

(1) جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2009)، ص57.
(2) المرجع نفسه، ص103.

لأحد من أمثاله، فالسبب لا يكمن في كون أمثاله كائنات عاقلة، بل في كونها كائنات حسّاسة تشعر وتتألّم، و«بما أن صفة الحساسية مشتركة بين البهيمة والإنسان، كان لكل منهما الحق في ألّا يُسيء الآخر معاملته على غير جدوى أبداً»[1]. وهو مبدأ انبنت عليه الديانة الجانية في الهند.

ويرجع أصل هذه الشفقة، بالنسبة إلى روسو، إلى التقمّص الوجداني حيث يتخيّل الإنسان نفسه وقد حلّ محلّ نظيره المستحق للشفقة، الأمر الذي يدفعه إلى نصرته ومساعدته. فالشفقة، إذاً، «ليست إلا شعوراً يجعلنا في محل من يتعذّب». وينطوي هذا الشعور على رغبة في تخليص من يتعذّب من عذابه، أي إنه ينطوي على رغبة في «أن نراه سعيداً». ولهذا ترانا نهبّ، من دون تفكّر، «إلى إغاثة من نراهم يتألمون». وبالنسبة للإنسان الأصلي، الإنسان في حالة الطبيعة، فإن للشفقة قوة القانون الطبيعي الذي لا يردّ طلبه ونداؤه في ظل غياب الأخلاق والأعراف والقوانين الاجتماعية والسياسية. وهذا القانون الطبيعي هو القادر على كبح و«صدّ كل متوحش ذي بأس عن أن ينتزع من طفل ضعيف أو شيخ عاجز قوت حياة مكتسب بشقّ النفس»[2]، أي إن هذه الشفقة هي التي تمنع الإنسان من إيذاء الآخرين وإيقاع الضرر بهم خاصة إذا لم يكن في ذلك منفعة كبرى له. وهذا وازع داخلي وطبيعي في الإنسان.

إلا أن روسو هو أكثر من يعرف أن «الإنسان تغيّر عما كانه من

(1) المرجع نفسه، ص58.
(2) المرجع نفسه، ص105.

قبل» بصورة جذرية، فصار لدى هذا الكائن الحنون قابلية لحجب الشفقة الطبيعية المغروزة في «جوانيته». ويركّز روسو على دور «الحب الشخصي» وإعمال العقل والتفكير في حجب هذه الشفقة، لأن الحب الشخصي (وهذا يختلف عن حب الذات الذي أشرنا إليه منذ قليل) والتفكير يحملان الإنسان على الانطواء على نفسه والبحث عن المصلحة الشخصية والنأي بالنفس عما يزعجها ويسبب لها الألم. وتمثّل الفلسفة قمة إعمال العقل والتفكير، ولهذا فهي تمثّل، بالنسبة إلى روسو، أقصى درجة من درجات العزلة التي يمكن أن يبلغها الإنسان عن الآخرين، والفيلسوف مهدد أكثر من غيره بأن يصاب بتجمّد المشاعر بحيث «يستطيع من شاء من الناس أن يذبح تحت نافذة الفيلسوف أحد أمثاله من البشر، فلا يبالي وإنما يعمد إلى سدّ أذنيه بيديه ويبحث لنفسه عن قليل من الحجاج لكي يمنع الطبيعة المتمردة داخله من أن تماهي بينه وبين من كان يُغتال، فأما الإنسان المتوحّش فليست لديه هذه الموهبة العجيبة»[1].

إلا أن العقل وحده لا يكفي لحجب الشفقة. فالإنسان المتوحّش ما إن قطع مع توحّشه الطبيعي حتى انخراط، بصورة لا فكاك له منها، في الحياة الاجتماعية. وترتّب على هذا الانخراط نشوء الأسر وتكوّن الجماعات والمجتمعات. الأمر الذي فرض عليه أن يعيد النظر في شفقته، وأن يعيد توزيعها، اقتصادياً، وفق معايير ومقاييس ضيّقة بحيث لا تتوزّع بالتساوي على كل من ينتمي إلى جنس البشر، بل تتوزّع على فئات محددة من البشر، وهم، في العادة، أبناء

(1) المرجع نفسه، ص104.

جماعته والقريبون منه ومن يتقاسمون معه الانتماء إلى القبيلة أو الدين أو المذهب أو القومية أو غيرها من الانتماءات، هكذا كما لو كانت هذه المشاعر طبيعية ولكنها ثمينة وذات مردود اقتصادي معنوي مهم، فكان ينبغي الاقتصاد في استخدامها وعدم تبذيرها على كل من «هبّ ودبّ». وها نحن، مرة أخرى، أمام المعضلة ذاتها التي واجهتنا مع الحب.

تقوم الشفقة، كما رأينا، على نوع من الالتفات والتماهي مع الآخر الذي يتعذّب ويتألّم، إلا أن فكرة الجماعة والهوية تقوم، كذلك، على نوع آخر من الالتفات والتماهي، وهو التماهي مع الجماعة أي مع الناس الذين يتقاسمون معي الانتماء ذاته. إلا أن التماهي الأول عمومي ويسع البشر أجمعين، ورسو يعممه على كل الكائنات الحية الحسّاسة بما فيها الحيوانات التي تتألّم. في حين أن التماهي الثاني خصوصي ولا يتسع للجميع. وتؤسس هذه الخصوصية الضيقة فكرة الأفضلية والتميّز عن الآخرين ممن يختلفون عنا في الانتماء. وبهذه الطريقة، يحلّ التماهي الخصوصي محل التماهي العمومي، ويتقلّص، بذلك، المفهوم العمومي للإنسان لينطبق فقط على أبناء الجماعة والهوية والناس القريبين منا. ويترتب على هذا التقليص تقليص آخر يخص، هذه المرة، الإحساس بالشفقة تجاه الآخرين. فالشفقة التي كانت، لدى الإنسان الأصلي بحسب روسو، شعوراً فطرياً وقانوناً طبيعياً لا يردّ حكمه، إذا بها تتوزّع وفق معايير ضيقة وظالمة بحق جميع البشر باستثناء أبناء الجماعة والأقربين. وقد أثبتت دراسة إمبيريقية مدعومة من «الصندوق الإعلامي لتحالف الحضارات» أن ثمة علاقة وثيقة بين التعاطف والهوية الاجتماعية،

فالبشر عادةً ما يتأثرون عاطفياً، وربما يولّد هذا التأثر فيهم رغبة الانتقام، إذا قرأوا أو شاهدوا صور الازدراء والأذى التي يتعرّض لها صديق أو أحد أفراد العائلة أو عضو في الجماعة التي ينتمون إليها. وخلصت هذه الدراسة إلى أننا، كبشر، «نشعر بألم الأصدقاء وأعضاء المجموعة بنفس القدر الذي نشعر فيه [حينما يكون الأذى] شخصياً»، بل إننا قد «نشعر بالمسؤولية لعمل شيء عندما نرى الأذى يحلّ بأولئك الذين نرتبط بهم أو نشاركهم الهوية»[1]. وفي المقابل، فإن الأذى الذي يوقعه أحد ما بشخص آخر من خارج الجماعة، من خارج الطائفة، من خارج الدين، من خارج القومية، قد لا يعدّ أذى بالضرورة، أو قد لا نشعر به نحن على أنه أذى، ومن المرجّح أننا لا نتعاطف مع ضحاياه ولا نشعر تجاههم بالشفقة خاصة بعد أن جرى تقليص مجال الشعور بالأذى، فصار لا ينطبق إلا على الأذى الذي يصيبني شخصيّاً أو يصيب أبناء جماعتي وديني وقوميتي الذين أتماهى معهم.

يسمح هذا التماهي الخصوصي بتوسيع دائرة الإحساس بالألم بحيث يتجاوز دائرة الشعور الشخصي بالأذى لينطبق على كل أنواع الأذى التي تصيب أي فرد من أبناء الجماعة. وهذا نوع من الإحساس يتطلب، كما يقول نيتشه، «خيالاً قوياً»[2]، إلا أن هذا الخيال القوي سرعان ما يضعف أو حتى يتلاشى حين يُطلب منا الإحساس بألم الآخرين من أبناء الجماعات الأخرى ممن هم خارج

(1) الإعلام والعلاقات بين المجموعات: بحث حول الإعلام والتغيير الاجتماعي، ص29.
(2) إنسان مفرط في إنسانيته، ج: 1، ص52.

دائرة شعورنا الخاصة. ولأنهم خارج دائرة شعورنا فإننا نتعامل معهم ببرود وبلا مبالاة كما لو كانوا مجرد أشياء، أشياء لا تستحق منا التعاطف والالتفات إلى ألمها، ولا هي تعنينا، كما أن ألمها لا يؤذينا، بل نحن لا نعدّه ألماً أساساً. أما إذا كان هؤلاء أعداءنا فإن المصائب والكوارث التي تحلّ بهم ستغمرنا بنشوة سحرية شماتةً بهم وفرحاً لما حلّ بهم!

إن لدى البشر قدرة فذة على التأثر بالآم الآخرين، ولكن بشرط أن يكون هذا الألم قريباً منهم، وأن تمتّ ضحاياه إليهم بصلة، والصلة قد تكون واقعية وقد تكون متخيّلة، ألسنا نتأثّر بما يصيب القريبين منا من كوارث وزلازل وأعاصير وحروب ومذابح؟ ألسنا نتأثر، كذلك، حين تحلّ هذه الكوارث بالبعيدين عنا جغرافياً، القريبين منا تخيّلياً وعاطفياً وهم أبناء جماعتنا الذين يعيشون بعيداً عنا؟ وفي المقابل، ألا تكون مشاعرنا باردة وقلوبنا متخشّبة حين تحلّ هذه الكوارث ذاتها بأبناء الجماعات الأخرى حتى لو كانوا يعيشون بجوارنا؟ ألسنا نجد قلوبنا مقبوضة حين نسمع، على سبيل المثال، خبراً، من مكان قريب منا، عن سقوط طائرة أو غرق سفينة وموت جميع ضحاياهما، ثم، فجأة، تنشرح هذه القلوب إذا تأكّد لنا أن قائمة الضحايا لا تضم أيّاً من أقاربنا أو «معارفنا» أو أبناء جماعتنا؟ ألسنا نعيش في شدة وضيق ووجل حين نرى مشاهد التفجيرات الإرهابية في منطقة قريبة منا، ثم فجأة تنفرج شدتنا حين يتأكد لنا أن معظم الضحايا هم من أبناء الجماعات الأخرى؟ هكذا وكأن هؤلاء الضحايا لا يمتّون إلينا بأدنى صلة حتى صلة التشابه العام في الإنسانية التي كان ينبغي أن تحفّز فينا عاطفة الشفقة كما يقول ديفيد هيوم.

وعلى خلاف الشفقة، فإن الهوية تخلق مسافة تخيلية بيننا وبين الآخرين، إلا أن هذه المسافة ليست ثابتة، فقد تضيق بحيث ترانا نتعامل مع الآخرين على أنهم بشر مثلنا لكنهم بشر «متخلفون» ومن مستوى أدنى منا؛ ولهذا نكتفي، في هذه الحالة، بإيقاع أشكال خفيفة من الظلم والأذى بهم. وقد تتعاظم هذه المسافة بحيث يكون البعد شاسعاً بيننا وبينهم، الأمر الذي يهيئنا للتعامل معهم بمشاعر متجمّدة ومتخشّبة، هكذا كما لو كانوا مجرد أشياء أو حشرات أو بهائم، حتى إذا ما فكّرنا، يوماً، في محوهم نهائياً من الوجود فسيكون لدينا الاستعداد النفسي لإبادتهم جميعاً دون أن يرفّ لنا جفن تماماً كما لو كنا نمزّق ورقة أو نقتل ذبابة أو نسحق نملة أو دودة. وإلا هل يمكن أن نفهم المجازر والإبادات الجماعية الفظيعة في تاريخ البشرية بغير هذه الطريقة؟ هل كان الإرهابيون الجدد ينظرون إلى ضحاياهم على أنهم بشر حين يذبحونهم ويقطعون رؤوسهم بدم بارد؟ أين ذهبت الشفقة والتحنن الطبيعي عند البشر؟ كان سبينوزا يقول بأننا «إذا شعرنا نحو شيء بالشفقة، [فـ] لن نستطيع أن نكرهه، بسبب ما ولّده فينا بؤسه من الحزن»[1]، إلا أن ما تفعله الهوية أنها تخلق تلك المسافة التي تحجب شفقتنا وتعطل فعلها، فنكون، بعدئذٍ، قادرين لا على كره الآخرين فحسب، بل على محوهم من الوجود. وهذه المسافة هي المسؤولة عن لامبالاتنا وعن تعطيل حاسّة الالتفات إلى آلام الآخرين بعين الرعاية والاهتمام، وهي المسؤولة عن راحة الضمير الآثمة التي تسكن قلوبنا حين نظلم الآخرين ونؤذيهم ونعذّبهم ونذبحهم.

---

(1) علم الأخلاق، ص174.

إذا كانت الشفقة تقوم على الالتفات إلى الآخرين الذين يتألمون أو يهلكون، فإن الهوية تقوم على نوع أناني من الالتفات، وهو الالتفات إلى الذات، إلى الجماعة، إلى الانتماء الخصوصي الذي تتقاسمه الذات مع الجماعة.

كان يمكن للشفقة أن تكون كابحاً لعدوانية البشر، إلا أن البشر احتالوا على هذا الكابح بمضادات وتحايلات عديدة، ومن بينها فكرة الهوية، فكرة الجماعة المتخيّلة التي تعمل على طمس الشفقة وتعطيل فعل التعاطف مع الآخرين الغرباء والشعور بألمهم. مما يعني أن الرهان على قوة الشفقة رهان في غير محلّه وخاصة أن الشفقة، كما يقول أرسطو، شعور «فجائي والإحساس الذي يولّده ليس إلا سطحياً»، وهذه السطحية هي التي تجعل المرء يشفق على الآخرين ولكن «من غير أن يكون مع ذلك مستعدّاً لأن يعمل لهم أي شيء ولا أن يكلّف نفسه لأجلهم شيئاً أياً كان»(1). ولأن الإنسان لا يكلّف نفسه لأجل الآخرين الذين يتألمون أي شيء فإن الشفقة، فضلاً عن سطحيتها، تكون مهددة بالذوبان والتلاشي؛ لأنها «تحتاج إلى ترجمتها إلى فعل، وإلا فإنها تذوب»(2). وروسو نفسه تنبّه إلى أن الشفقة قد تتراخى، وأن الوهن يعتريها وخاصة في حالة الإنسان المتحضّر الحديث، وكأن «الخيرية التي كانت تلائم الحالة الطبيعة الخالصة لم تعد تلك التي تلائم المجتمع الناشئ؛ وأنه لا بد من العقوبات من أن تصير أشدّ صرامة بقدر ما تصبح شروط الإساءة أكثر

---

(1) علم الأخلاق، ج: 2، ص294.

(2) سوزان سونتاغ، الالتفات إلى ألم الآخرين، ترجمة: مجيد البرغوثي، (الأردن: دار أزمنة، ط: 1، 2005)، ص96.

تواتراً، ولا بد لرعب الانتقام من أن يقوم مقام الوازع القانوني»[1] الطبيعي أي الشفقة والتحنن الطبيعي.

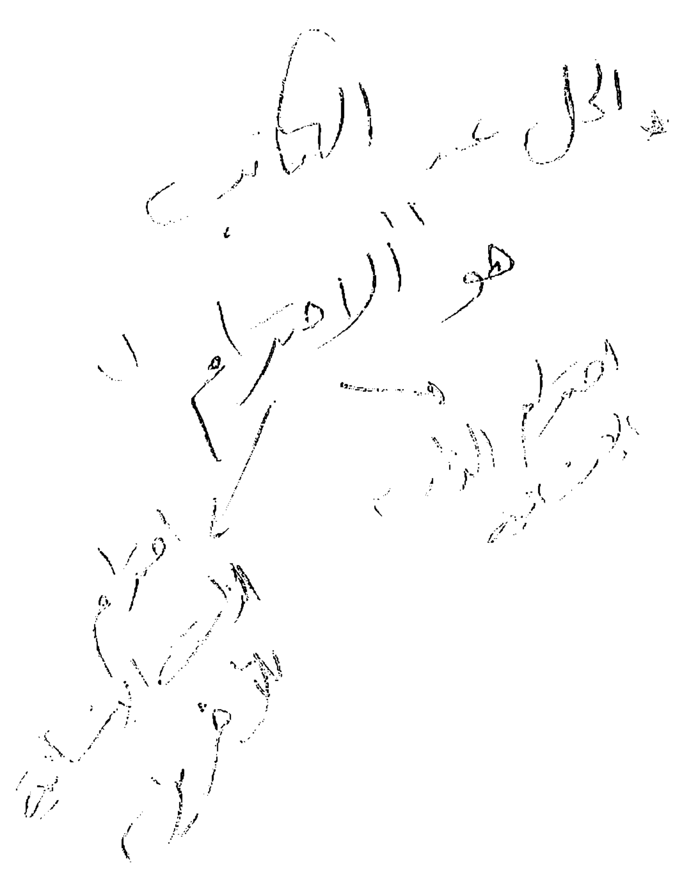
كانت الشفقة منبع جميع الفضائل، مما يعني أن طمسها سيولّد جميع الرذائل. وهذا ما يشير إليه روسو حين كتب أن الأهواء الجامحة لدى الجميع «قد قتلت فيهم التحنن الطبيعي، وأخرست صوت العدل وهو لا يزال خافتاً، كل ذلك جعل البشر بخلاء وطمّاحين وأشراراً»[2] وقساة القلب، وصار لديهم كامل الاستعداد لإيذاء الآخرين وإيقاع أفظع الأضرار بهم، بل صار لديهم كامل الاستعداد لأن يروا «في ذبح أمثالهم واجباً من واجباتهم»[3] العرقية أو القومية أو الدينية أو الطائفية أو الأيديولوجية أو المناطقية.

تنهض التقية والنفاق والحب والشفقة، أساساً، على الالتفات إلى الآخرين، وعلى أخذهم بعين الاعتبار بسبب قوّتهم المخيفة أو ضعفهم المؤلم أو عواطفهم الفياضة تجاهنا. ولهذا فإن هذه التجارب هي أبعد ما تكون عن اللامبالاة وعدم الاكتراث بهؤلاء الآخرين. إلا أنها لا تختلف، بصورة جذرية، عن الكراهية؛ لأن الكراهية تعبّر، كذلك، عن نوع من الالتفات الخاص إلى الآخرين وإن كان على نحو سلبي وبغيض. وإلا كيف يمكن لأصحاب الكراهية أن يصوّبوا ضرباتهم القاتلة أو الموجعة إلى ضحاياهم إذا كانوا لا يبالون بهؤلاء الضحايا ولا ينشغلون بهم ولا يلتفتون إلى مواطن الضعف التي تستفزهم بصورة جنونية؟ الكراهية، إذاً، التفات إلى الآخرين

(1) خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ص126.
(2) المرجع نفسه، ص133.
(3) المرجع نفسه، ص137.

المكروهين، لكنه التفات من نوع آخر، التفات إلى الآخرين بهدف الإساءة إليهم وتحطيمهم دونما شفقة.

إلا أنه يمكن تحدي الكراهية ومقاومتها عبر نوع آخر من الالتفات إلى الآخرين، وهو التفات لا يأخذ الآخرين بعين الاعتبار بدافع قوّتهم أو ضعفهم أو استفزازيتهم، بل بدافع الاحترام، احترام ذواتنا من جهة، واحترام إنسانية الآخرين من جهة أخرى.



الفصل السادس

الاحترام أو البحث عن عالم بلا كراهية

- 1 -

تمتاز الشفقة بأنها شعور غيري يقوم على الاهتمام بـ«الغير» والالتفات إليه. وهذا ما يجعلها على طرفي نقيض مع التقية والنفاق لكونهما تجارب أنانية لا تهدف إلا إلى حفظ الذات وحمايتها من أذى الآخرين. إلا أن الشفقة تنطوي على القوة، وتبقى تذكّر بهذه القوة وسياقاتها؛ لأن الشفقة هي إحساس القوي تجاه الضعيف الذي يتألم أو يتعذّب أو يهلك. وهذا يعني أن علاقات القوة (القوي في قبال الضعيف) تشبك الشفقة مع التقية والنفاق. وتفعل القوة فعلها مع التقية والنفاق، وذلك حين تسكن قوة الأقوياء في نفوس هؤلاء الضعفاء فتضطرهم إلى التظاهر طلباً للنجاة. وفي المقابل، يسكن ضعف الضعفاء في نفوس الأقوياء فنكون أمام الشفقة، إلا أن هذه الحالة لا تخلو من متعة يتحسسها المشفقون حين يمنحهم ضعف الضعفاء إحساساً بقوّتهم التي يفتقرون هم إليها. مما يعني أن غيرية الشفقة ليست غيرية خالصة. وربما لهذا السبب يشعر الضعفاء بالانزعاج حين يرون الآخرين ينظرون إليهم بنوع من الشفقة.

الشفقة غيرية، إلا أنها غيرية محزونة ومعذّبة، في حين أن غيرية

التقية والنفاق غيرية خائفة من بطش الآخرين وقسوتهم. إلا أن علينا، في كلتا الحالتين، أن نأخذ الآخرين بعين الاعتبار؛ لأن عاقبة اللامبالاة تجاه هذه الغيرية هي هلاك الضعفاء في الحالتين، فحين لا يبالي القوي بألم الضعفاء فإنه لن يتردد في تحطيمهم ودفعهم إلى هلاكهم المحتوم، وحين يغفل الضعفاء عن قوة الأقوياء ولا يبالون ببطشهم واتقاء أذاهم فإن الهلاك هو ما ينتظِرهم. واللامبالاة ليست من طبع الضعفاء، بل الحذر هو طبعهم. ويتطلب الحذر انتباها يقظاً وشديداً. ولهذا تمتاز تجربة التقية والنفاق بأنها تجربة حذرة وترصّد الأخطار من كل جانب، وتتوقع العدو في كل وقت. وهي تجربة لا تعرف الكلل والتعب، ويقظة باستمرار، ومتوترة دائماً، ولهذا تمتاز حياة أصحابها بـ«الدينامية المتوترة»[1].

تتطلب هذه «الدينامية المتوترة» قدرة تمثيلية لا تتأتى للجميع. وعلى الضعفاء، في السياقات العدائية، أن يطوّروا إمكانياتهم التمثيلية وأن يمثّلوا أدوارهم بإتقان وإلا هلكوا. وقد أنقذت هذه القدرة التمثيلية معظم الضعفاء في التاريخ، فأنقذت، إلى حدّ ما، الشيعة ويهود المارانو والمسلمين الموريسكيين ويهود أوروبا قبل العام 1945، كما أنها اليوم تنقذ معظم الأقليات والضعفاء في الدول القائمة على ديكتاتورية الأغلبية. وقد بيّنت حنا أرندت، كما ينقل هابرماس، كيف حوّلت ظروف معاداة السامية يهود أوروبا إلى ممثّلين فعليين حتى بات أصلهم اليهودي «خفيّاً لا يلحظه أحد، ذلك

(1) يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط: 1، 1995)، ص77.

أن عليهم أن يكونوا يهوداً ولكن أن لا يظهروا شبيهين باليهود» في الوقت ذاته. كان على هؤلاء أن يتعاملوا مع حياتهم على أنها «مسرح» لا تسدل ستارته أبداً، حتى أصبح هؤلاء «الممثّلون» عاجزين «عن تعيين هويتهم الحقيقية حتى بينهم وبين أنفسهم»[1]. وها نحن، مجدداً، مع الوجه الذي ينمو وينمو حتى يلائم القناع.

أصبح يهود أوروبا، كما يقول هابرماس، «شديدي الحساسية حيال ما يتصف به الوجود الإنساني من طابع مسرحي»[2]. والحق أن هذه الحساسية المسرحية الشديدة تميّز حياة معظم الضعفاء الذين يجدون أنفسهم وسط سياقات عدائية مزمنة، فتراهم يطلبون النجاة من خلال شطر حياتهم والتمثيل والتأرجح المزمن بين حياتهم الحقيقية والأدوار التي يتقمّصونها بتلقائية في كثير من الأحيان.

التمثيل خاصية إنسانية لا تكاد توجد لدى الكائنات الحية الأخرى، فالنباتات لا تعرف التمثيل، وهو قلّما وجد لدى الحيوانات. فالإنسان، في هذا النوع من «أنثروبولوجيا التمثيل»، يمتاز عن الحيوانات الأخرى بكونه «مرغماً دوماً على التصرّف تجاه ذاته وتجاه الآخرين»، ومرغماً «على أن يعيش حياة يخرجها هو بنفسه انطلاقاً من قواعد الإخراج التي يمليها عليه المجتمع»[3]. والحيوانات القريبة من الإنسان هي وحدها، فيما يبدو، من تمتلك موهبة التمثيل وأداء الأدوار والتظاهر والتلوّن والخداع ولفت الأنظار كما لدى القردة العليا (الشمبانزي مثلاً) التي أثبتت دراسات عديدة

---

(1) المرجع نفسه، ص77.
(2) المرجع نفسه، ص78.
(3) المرجع نفسه، ص79.

أنها حيوانات ذكية وتتمتع بمهارة لافتة في حبك المكائد والخداع والخيانة والمناورة وحس الدعابة وحتى الخجل عندما تتكشف مكيدتها أمام الآخرين[1]. وهذه ظاهرة لافتة، ويبدو أن لها علاقة بمستوى الذكاء والمهارات العقلية لدى الإنسان والحيوانات القريبة من الإنسان، فالتمثيل والتظاهر والخداع بحاجة إلى ذكاء متقدم نسبياً، وهو ما تفتقر إليه معظم الحيوانات؛ ولهذا تكون هذه الحيوانات صادقة مع نفسها، وعاجزة عن الخداع والتظاهر بوجه وإخفاء وجه آخر. يمكن أن نكتشف أن ثمة الكثير من الصفات وحتى العواطف المشتركة بين الإنسان والحيوان مثل الخوف عند مواجهة الخطر، أو الحزن على موت قريب، كما هو الحال في الفيلة التي «تبدو حزينة عندما تفقد وليدها، وتصبح مرتاعة للغاية إذا عثرت على جثة فيل ميّت»[2]. إلا أن ما يفترق فيه هذان النوعان هو أن بإمكان الإنسان أن يتظاهر بالخوف أو حتى بالحزن لوفاة قريب كان يكرهه ويتمنى له الموت من أجل أن يرث تركته مثلاً، في حين لا تتمتع الفيلة بهذه المهارة في التظاهر والتمثيل، فالحزن في عالم الحيوان إما أن يكون انفعالاً صادقاً أو لا يكون. فالحيوانات عاجزة عن اصطناع الحزن والتظاهر به كذباً.

إلا أن الذكاء وحده لا يكفي، لأن التمثيل لا معنى له إلا بوجود آخرين متفرّجين مهتمين. فالشخص الذي يتظاهر بالحزن لوفاة قريبٍ

---

(1) انظر: فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: أحمد مستجير، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003)، ص204.

(2) المرجع نفسه، ص205.

ينتظر أن يرث تركته بأسرع وقت، هذا الشخص لا يتظاهر بالحزن أمام نفسه لأنه لو اختلى بنفسه فلن يمنعه مانع من الضحك حدّ القهقهة، ولكنه يتظاهر بالحزن لأن ثمة آخرين يتفرّجون عليه ويلتفتون إليه وينتظرون منه الحزن في مثل هذه المناسبات، وهو بدوره يلتفت إليهم ويستجيب لانتظاراتهم. قد يعمد الناس إلى خداع أنفسهم وذلك لدوافع نفسية مثل التبرير أو تجنب تأنيب الضمير، إلا أن الخداع سلوك يستهدف الآخرين بالدرجة الأولى، فالناس يتظاهرون ويمثّلون من أجل هؤلاء الآخرين أصحاب الفرجة، وذلك بغاية إرضائهم أو إغاظتهم أو كسب احترامهم أو لمجرد التظاهر باحترام الأعراف والمناسبات الاجتماعية أو الدينية. وهذا يعني أن التمثيل حالة اجتماعية فرضتها حاجة البشر (والحيوانات القريبة منهم) إلى «الحياة المشتركة» وإلى العيش معاً في مجتمع متعاون أو حتى متخاصم لأننا قد نعمد، أحياناً، إلى التظاهر بأقوال أو تصرفات لا لشيء سوى إغاظة الآخرين. وعلى هذا يمكن الربط بين التعريف الأرسطي للإنسان والقائل بأن الإنسان «حيوان اجتماعي بطبعه»، وبين التعريف الذي نقترحه هنا والقائل بأن «الإنسان حيوان ممثّل بطبعه».

وبالنسبة إلى روسو، فإن الإنسان حيوان بطبعه، وأن توحّشه هو حالته الأصلية، وما اجتماعيته إلا حالة اصطناعية طارئة حصلت بضرب من التوافقات و«المصادفات المشؤومة» كما يقول. وهي مصادفات طارئة من الخارج (أي إنها ليست من طبع الإنسان)، بل إنها مصادفات كان يمكن ألّا تحدث و«ألا تنشأ أبداً، والتي من دونها كان على الإنسان أن يمكث في شرط وجوده البدائي إلى

الأبد»[1]. وعلى هذا، فكل شروط التعايش الاجتماعي لدى البشر لم تكن أساساً شروطاً طبيعية، فـ«النطق في حد ذاته ليس طبيعياً في الإنسان»[2]، كما أن الاجتماع البشري ليس طبيعياً، وحتى تكوين الأسرة لا يوجد «دليل على أن الطبيعة هي التي أوجدته»[3].

لقد أنجز الإنسان مشروع تأنْسنه وأصبح نوعاً اجتماعياً بنجاح باهر، فيما بقيت الحيوانات القريبة منه على توحّشها القديم. ثم إن هذا التأنسن قد جلب للإنسان الكثير من المسرات والمنافع والخيرات، ففضلاً عن التعاون والتعاضد والتشارك والعيش معاً، فإنه ولّد لديه «أعذب المشاعر التي عرفها البشر: العشق والحنوّ»[4]. إلا أن هذا لم يكن بلا ثمن، بل كان على الإنسان أن يدفع الثمن باهظاً جداً. وروسو يقرأ تاريخ تأنسن الإنسان على أنه تاريخ من المصادفات المشؤومة المتلاحقة، ومن التقدّم بخطوات حثيثة نحو هرم النوع الإنساني وهلاكه بأكمله. ويلتفت روسو إلى واحدة من هذه المصادفات وينطلق منها لقراءة كامل تاريخ التأنسن البشري. تتمثّل هذه المصادفة في نمو حاسّة الالتفات إلى الآخرين، إلى الذوات الأخرى في الخارج. وبنمو هذه الحاسّة خرج الإنسان المتوحّش عن انطوائه الداخلي القديم، بحيث صار يأخذ الآخرين من حوله بعين الاعتبار، وهو قبل هذا لم يكن يكترث للآخرين ولا يطلب تقديرهم واحترامهم، كما لم تكن نظرات هؤلاء إليه تحمل في طياتها أي معنى

(1) خطاب في أصل التفاوت واسسه بين البشر، ص112.
(2) المرجع نفسه، ص186.
(3) المرجع نفسه، ص195.
(4) المرجع نفسه، ص122.

بالنسبة إليه، وإن حملت فإنه عاجز بطبعه عن فهم هذا المعنى، ولهذا فهي، بالنسبة إليه، نظرات بلا قيمة. وهذا ما جعل الإنسان في حالته الأصلية لا يفهم معاني الاحترام والتقدير والسمعة والمكانة والصيت والشرف، ولا نقائضها؛ لأن كل هذه لا تتحصّل إلا من قِبل الآخرين وبعد أخذ نظراتهم ورأيهم بعين الاعتبار.

إن أخطر اختلاف نشأ بين الإنسان المتوحّش والإنسان المتحضر (المدني بتعبير روسو) يكمن في الفرق التالي: «يعيش المتوحّش في داخل نفسه، أما الإنسان المدني فإذا كان خارج نفسه فإنه لا يدري كيف يعيش إلا وهو داخل آراء الآخرين، ومن أحكامهم فقط يستمدّ شعوره بوجوده الخاص»[1]. يعيش المتوحّش داخل نفسه لأنه لا يبالي بالآخرين ولا يلتفت إليهم، في حين يعيش المدني خارج نفسه لأنه لا يعيش إلا بالآخرين ممن يقيم «وزناً لنظراتهم»، ويحقق سعادته اعتماداً على شهادتهم له «بالاستحقاق». وإذا تأمّلنا في تحليل روسو سنكتشف أنه يتحدث عن أصل الحاجة إلى التمثيل والفرجة عند الإنسان المتحضر؛ لأن «العيش خارج النفس» هو ما يدفع الإنسان إلى التمثيل والتظاهر من أجل لفت انتباه الآخرين، وطلباً لتقديرهم واستحسانهم. أما حين يعيش الإنسان «داخل نفسه» فإنه لا يكون مضطراً ولا يستشعر الحاجة إلى التظاهر والتمثيل؛ لسبب بسيط وهو أنه لا يرى مُشاهِداً غيره، ولا يقيم وزناً لمتفرّج سواه، وبتعبير روسو فإن ما يمتاز به الإنسان المتوّحش أنه «ينظر إلى نفسه كما لو كان المشاهد الوحيد الذي يرقبها، والكائن الوحيد في العالم المهتم

(1) المرجع نفسه، ص157.

بأمرها، والحَكَم الوحيد الذي يقدّر مزاياه»[1]. ولكن، ما علاقة كل هذا بكراهية الآخرين وإهانتهم؟

- 2 -

سبق أن قلنا إن الكراهية، كما الحب، شعور غيري. وتعني الغيرية هنا الالتفات إلى هذا «الغير» المكروه وأخذه بعين الاعتبار على نحو سلبي وبغيض. وهذه غيرية لم يعرفها، بحسب تحليل روسو، الإنسان المتوحّش في حالته الأصلية، ولمّا انتفت هذه الغيرية، لدى هذا الأخير، انتفت لديه، كذلك، الحاجة إلى التمثيل والتظاهر والفرجة، كما انتفت لديه الكراهية بالمعنى المعهود لدينا اليوم؛ ذلك لأنه لم يكن في «وسع المتوحّش أن يعرف الكراهية والرغبة في الانتقام، فذلك من باب الأهواء التي لا تنشأ إلا عند من أحسّ بالإهانة. والحال أن الاحتقار أو نيّة الإساءة هما عين الإهانة وليس فعل الشرّ [في ذاته]، فإن بشراً لا يعرفون معايير التقويم والتقدير والمقارنة، من الجائز أن يبادلوا بعضهم بعضاً ضروباً من العنف متى عاد عليهم ذلك ببعض النفع، ولكن محال أبداً أن يبادلوا بعضهم بعضاً الإهانة»[2].

تتطلب الإهانة تفسيراً اجتماعياً بقصدية ما يصيبنا من أشكال الشرّ والإساءة من جهة الآخرين، ولا يمكن لأي امرئ أن يشعر بالإهانة إلا بعد أن يقوم بتفسير الإساءة الموجهة إليه على أنها إساءة مقصودة

---

(1) المرجع نفسه، ص201.
(2) المرجع نفسه، ص201.

وتستهدف سلب ما يتمتع به من تقدير الناس واحترامهم، ونيتشه يضيف إلى ذلك شرطاً آخر وهو الإرادة الحرة، بمعنى أن الإساءات التي تغيظنا أكثر هي تلك التي تصدر عن كائن يتمتع بـ«إرادة حرة، أي إن رغبته وحدها هي ما قد يمنعه من الإساءة إلينا»[1]، وهي ما تدفعه، كذلك، للإساءة إلينا. فلو أنك كنت تسير في حال سبيلك واعترضك أحدهم في الطريق وانتزع، أمام الآخرين، قبعتك أو غطاء رأسك ورماهما أرضاً، فإنك ستشعر، لا محالة، بالإهانة، إلا أنك لن تشعر بالإهانة لو أن عاصفة هبّت ورمت قبعتك أو غطاء رأسك، كما أنك لن تشعر بالإهانة لو أن عارضاً صحياً ألمّ بك فجأة وأطاح بك وبقبعتك أو غطاء رأسك، وعلى الشاكلة ذاتها قد لا تشعر بالإهانة لو أن الذي قام بهذا الفعل حيوان أعجم أو حتى إنسان مصاب بمرض يجعله عاجزاً عن التحكم في حركات يديه؛ والسبب أن البشر لا يشعرون بالإهانة إلا إذا فسّروا الإساءات التي توجّه إليهم والشرور التي تصيبهم على أنها إساءات وقحة ومقصودة ومغرضة وتستهدف إسقاط تقديرهم أمام الآخرين.

وما يسمّيه روسو «التقدير» يسمّيه آدم سميث «الانتباه» الذي خلق لدى البشر حاجة جديدة وهي الحاجة إلى «الظهور أمام الناس من دون خجل». أما هيغل وتشارلز تايلور من بعده فيطلقان على ذلك اسم «الاعتراف»[2]. والمعنى من كل هذا أن «تقدير الذات» أو

(1) إنسان مفرط في إنسانيته، ج: 1، ص64.

(2) لمزيد من التوسع حول مفهوم الاعتراف يمكن الرجوع إلى كتابنا: خارج الجماعة: عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، (بيروت: دار سؤال للنشر، ط: 1، 2016)، ص91.

«احترام الذات» مطلب أثير وملحّ عند الإنسان، وهو مطلب عادةً ما يسعى البشر إلى تحقيقه من خلال تقدير الآخرين لهم وكسب اعترافهم. وعادةً ما يكون الناس على استعداد للدخول في صراعات حتى الموت، وعلى استعداد، كذلك، للتضحية بحياتهم أو بحياة أعزائهم من أجل ربح تقدير الآخرين وكسب اعترافهم، وإلا ماذا نسمّي «جرائم الشرف» التي ينحر فيها الأب ابنته، وهي فلذة كبده، لا لشيء سوى صون «الشرف» أي صون تقدير الآخرين واعترافهم له بحسن السمعة؟ وكيف نفسّر قيام أشخاص بالانتحار لا لشيء سوى أن بعض أفعالهم الدنيئة والقبيحة قد افتضح أمرها وأصبح خبرها على كل لسان؟ أليس انتحارهم دليلاً على أنهم يفضلون الموت على خسران احترام الآخرين وتقديرهم؟ وعلى الشاكلة ذاتها، فنحن نرفض كراهيتنا (وكذا إهانتنا واحتقارنا) لأنها تتراءى أمامنا وكأنها شكل من أشكال نفي الاعتراف وخسران تقدير الآخرين لنا، وهذا لا بد أن ينعكس على تقديرنا لذواتنا ونظرتنا لأنفسنا. كما أننا نرفض أي ازدراء أو إهانة ضد جماعاتنا؛ لأن ذلك ينعكس، بصورة مباشرة، على تقدير الذات أو الاعتزاز بالنفس لدى أعضاء الجماعة. وقد انتهت تجربة علمية مدعومة من الصندوق الإعلامي لتحالف الحضارات إلى أن البشر ينقلبون نحو هويتهم الجماعية في حال تعرّضت هذه الجماعة لصور الازدراء والإهانة والعنف. ويرجع سبب هذا الانقلاب، بحسب هذه التجربة، إلى مفهوم «احترام الذات»، ذلك أن «المجموعة الاجتماعية هي مكان للمعنى والأمان ويذكّرنا بمقدار أنفسنا. وقد نرغب في الهجوم على المجموعة التي ازدرت أو آذت مجموعتنا كمحاولة لإعادة شعورنا بفعالية الذات وفعالية

المجموعة أو احترام الذات واحترام المجموعة حتى لو لم نكسب أي شيء من اتخاذ إجراء انتقامي أو حتى لو تكبّدنا خسائر وآلاماً منه»[1]، فكل هذا ليس مهماً، بل المهم استعادة «احترام الذات» بأي ثمن. فما الذي يدفع الناس إلى تكبّد الخسائر والآلام وحتى التضحية بحياتها من أجل «احترام الذات»؟

هناك تفسيران متعارضان لهذه الحاجة، الأول تفسير سيكولوجي اجتماعي ويستمد افتراضاته واستدلالاته من نظرية سيكولوجية تُعرف بـ«نظرية إدارة الرعب». وتركّز هذه النظرية على استجابات الناس الانفعالية الضمنية التي تتولّد لديهم عندما يشعرون بالرعب في حال معرفتهم بأنهم ميّتون لا محالة. وبحسب هذه النظرية فإن الإنسان يستمد احترامه لذاته من قبول الآخرين وتقديرهم واعترافهم، أي من شعور الإنسان بأنه عضو مقبول ومرحّب به في جماعة من الناس. ويؤدي هذا الشعور وظيفة حمائية؛ لأنه يحمي الإنسان من رعب الموت وشعور القلق المدمّر الذي قد ينتابه حين يشعر بأنه ميّت لا محالة.

وعلى الضد من هذا التفسير، هناك تفسير بيولوجي يرى أن لاحترام الذات «أساساً بيولوجياً، وأن لهذا الأساس ارتباطاً بمستويات السيروتونين في المخّ»[2]، هكذا وكأن العلاقة بين احترام الذات ونسبة السيروتونين (وهو ناقل عصبي) في المخ علاقة تناسب طردي، فكلما انخفض مستوى السيروتونين في دماغنا انخفض مقدار

(1) الإعلام والعلاقات بين المجموعات: بحث حول الإعلام والتغيير الاجتماعي، ص30.

(2) نهاية الإنسان، ص81.

احترامنا لذواتنا، والعكس صحيح. وبالنسبة لهؤلاء فإن الحلّ السحري لمعضلة احترام الذات يكمن في عقاقير مثل «زولوفت وبروزاك وباكسيل» وغيرها بحيث تتولى هذه العقاقير رفع مستويات السيروتونين في دماغنا لنحظى، مباشرةً، بارتفاع مذهل في مستويات احترام الذات. وبهذه الطريقة لا نعود في حاجة إلى تقدير الآخرين واعترافهم!

يقوم هذا التفسير الاختزالي على تقليص الإحساسات والمشاعر إلى مجرد تفاعلات كيميائية في الدماغ. وحتى لو تجاوزنا هذا العيب في التفسير، فإن ما غفل عنه أصحاب هذا التفسير أنهم لم يفعلوا شيئاً عظيماً في هذا الشأن؛ لأن كل الذي حصل هو أن مصير احترام الذات كان مرهوناً بتقدير الآخرين واعترافهم الذي يحمينا من رعب الموت، فجاءت البيولوجيا لتعلّق هذا المصير وترهنه بعقاقير لا تفعل شيئا سوى أنها تُغرق المرء في شعور غامر بالانتشاء والابتهاج بحيث يحمي الإنسان إحساسه باحترام الذات عبر تعطيل حسّ الانتباه والالتفات (ومن ثم تعطيل القدرة على تفسير هذه المنبهات الخارجية) لإهانات الآخرين ونظراتهم الحقودة والمستفزة.

وسواء كان احترام الذات حاجة سيكولوجية أو بيولوجية، فإن الثابت أنه حاجة أساسية وملحّة عند البشر، وأن الإنسان بحاجة إلى تقدير الآخرين واحترامهم واعترافهم. وهذه مسألة لا خلاف عليها في التفسير السيكولوجي، ولكن إذا أمعنا النظر في التفسير البيولوجي فسنجد أنه، كذلك، لا ينكر أن هذه حاجة أساسية عند الإنسان؛ لأن كل ما تفعله تلك العقاقير أنها تحمي متعاطيها من ذلك الشعور المدمّر الذي قد يتملكه في حال انتبه أو التفت (ومن ثم تفاعل شعورياً إلى

حدّ بعيد) إلى مواقف الآخرين السلبية تجاهه. الأمر الذي يعني أن الإنسان بحاجة إلى تقدير الآخرين واعترافهم ليكتسب احترامه لذاته، إلا أن المشكلة تكمن في كوننا لا نستطيع أن نضمن ولا حتى أن نتنبأ بمواقف الآخرين تجاهنا، ولتجاوز هذا العجز يقترح التفسير البيولوجي حلاً سحرياً وهو أن نبادر إلى تحصين أنفسنا بشكل استباقي، وذلك عبر تناول هذه العقاقير التي تجعل جهازنا الشعوري أشبه بقلعة حصينة في وجه إساءات الآخرين ومواقفهم غير المضمونة. وفي هذه الحالة يمكن أن يُطلق الآخرون العنان لأنفسهم ليمطرونا بإهانات شتّى، إلا أن كل هذه الإهانات لن تفلح في جرح مشاعرنا، بل قد يبتسم الواحد من هؤلاء حتى وهو معلّق على حبل المشنقة. تقوم العقاقير بعملية تسييج محكمة لجهازنا الشعوري في وجه كل المشاعر المزعجة التي قد تأتينا من الآخرين.

يعتقد الكثير من الناجحين في حياتهم أنهم كوّنوا احترامهم لذاتهم بإنجازاتهم الذاتية وعبر نجاحاتهم الخاصة والمكافآت والجوائز والتكريمات المهمة التي حصلوا عليها. إلا أن أياً من هذه الإنجازات والنجاحات لا تعني أن المرء قد استغنى عن الحاجة إلى تقدير الآخرين، أو أنه لم يعد مديناً لتقدير الآخرين بشيء، بل على العكس من هذا، فهذه النجاحات والإنجازات إنما تؤكد تجذّر هذه الحاجة لدى البشر، ولدى الناجحين على نحو خاص؛ لأن هؤلاء أكثر من خَبر هذه التجربة التي تقوم على هذه الحقيقة وهي أن احترام المرء لذاته يرتفع مع كل نجاح يحققه ومع كل جائزة أو مكافأة أو تقدير يحصل عليه. وذلك ليس لأننا ممتنون لأنفسنا بهذه النجاحات فحسب، بل لأن تقدير الآخرين لنا يزداد مع كل إنجاز نحرزه؛ بدليل

أننا قد لا نكسب شيئاً من امتناننا لأنفسنا بالرغم من كل النجاحات والإنجازات التي نراكمها، وذلك إذا لم ينعكس كل ذلك على تقدير الآخرين واحترامهم لنا. تخيّلوا، على سبيل المثال، لاعباً فاز بجائزة أفضل لاعب كرة قدم في العالم، إلا أن هذا لم ينعكس على تقدير الناس له وإعجابهم به، بل استمر الجمهور في كرهه لهذا اللاعب واحتقاره ربما بسبب بذاءة لسانه أو دناءة أخلاقه أو أفعاله المشينة التي قد تجد طريقها إلى النشر في وسائل الإعلام في صورة فضائح تلاحقه. وبدل أن يُستقبل هذا اللاعب بالتصفيق والصفير إذا بالجمهور يمطره بوابل من الشتائم وكلمات التحقير كلما دخل الملعب أو كلما شوهد في مكان عام أو ظهرت صورته على إحدى الشاشات أو أغلفة المجلات. أليس من مصلحة هذا اللاعب أن يختفي عن الأنظار كأن يهجر بلده إلى مكان لا يعرفه فيه أحد ليس بحثاً عن تقدير محتمل سيأتيه من أناس آخرين بالضرورة، بل خلاصاً من نظرات الآخرين السلبية التي تحاصره في بلده. يمكن التمثيل على ذلك بحالة تايغر وودز، وهو، كما يوصف، اللاعب الأسطورة وأنجح لاعب غولف على الإطلاق، وصُنّف في العام 2005 كأغنى الرياضيين في العالم. إلا أن انتشار أخبار تورّطه في فضائح جنسية في العام 2009 سبّب له الكثير من المتاعب والحرج، حتى أنه أعلن، بحسب وسائل إعلام، أنه سيترك لعبة الغولف لمدة غير محددة، كما طلب من جمهوره ومن الجميع احترام حياته الشخصية وحياة أسرته الخصوصية، ثم ظهر في 19 فبراير 2010 أمام الناس وأمام وسائل الإعلام من أجل أن يقدم اعتذاره علناً ويعلن توبته ويطلب العفو.

كان سبينوزا يسمّي هذا النوع من احترام الذات أو الرضى بالذات الذي نكسبه من رأي الجمهور لا غير بـ«المجد الباطل»؛ لأنه مجد يزول بزوال رأي الجمهور وتقلبه، وبهذا الزوال يزول الرضى بالذات أيضاً. وعلى هذا فإن من «يبني مجده على رأي الجمهور لا ينفكّ يساوره القلق كل يوم، فيسعى إلى حفظ سمعته وينشغل بذلك ويفرغ جهده فيه، إذ الجمهور هو حقاً متبدل ومتقلب. وإذا لم يحافظ المرء على سمعته فهي سرعان ما تزول»[1].

- 3 -

تنطوي الكراهية، بحد ذاتها، على الانتباه والاهتمام والالتفات إلى الآخرين، وكأن من يكرهني يقيم البرهان على وجودي[2]؛ لأن أحداً لن يناصبني كراهيته إذا كنتُ، بالنسبة إليه، نكرة وتافهاً، أو إذا كان هذا الشخص الكاره لا يكترث لي ولا يعيرني انتباهه واهتمامه والتفاته. فالكراهية، على هذا، تتطلب أن أكون موجوداً بالنسبة لمن يكرهني، وأن أكون حاضراً في وعيه وشاغلاً لمخيلته، وأنّ على هذا الأخير أن يعترف بوجودي، وأن يلتفت نحوي ويلاحظني، وأن

(1) علم الأخلاق، ص286.

(2) على الطرف النقيض، يمكن للكراهية أن تقدم للكاره الدليل على وجوده، أو كما قال سيمونيني، بطل رواية «مقبرة براغ» لأمبرتو إيكو، وهو يتأمل في كرهه: «إذا كرهت أحداً واعتنيت بذلك الكره، فالحمد للّه، هذا يعني أن لي دخيلة. ماذا قال ذلك الفيلسوف؟ أنا أكره فأنا موجود». مقبرة براغ، ص23.

يأخذني بعين اعتباره واهتمامه، وإلا فلا معنى للكراهية عندئذٍ؛ لأنها ستكون كراهية بلا موضوع، أو كراهية لموضوع لا يستحق. إلا أن ما يميز هذا الاهتمام أنه اهتمام سلبي، أي إن من يكرهني إنما يلتفت نحوي ويهتمّ بأمري ويعترف بوجودي من أجل أن يحقق مأربه الخبيث وهو أن ينفي وجودي ويحطّ من قيمتي وكرامتي؛ لأن الغاية البعيدة من الكراهية والإهانة والاحتقار هي أن يُدفع المرء المكروه دفعاً إلى حالة من الشعور بدونيته وحقارته وتفاهته. وهو حين يصل إلى هذه الحافة يكون على وشك السقوط في العدم وانعدام الإحساس بوجوده؛ والسبب أن دفع المرء إلى أن يحسّ بأنه تافه وحقير «يساوي تقريباً تسديد ضربة قاتلة إلى أناه لا يعادلها أي اعتداء آخر»، وهي ضربة كفيلة بأن تجعل المرء «يرى نفسه مهدداً بالعدم»[1]. وبهذه الطريقة فإن من يكرهني ويهينني إنما يمنحني اعترافه ويعيرني انتباهه واهتمامه لغاية خبيثة، وهي نفي وجودي وتسديد تلك الضربة القاتلة إلى إحساسي بقيمتي واحترامي لذاتي.

وهذه غاية يستشعرها أصحاب الكراهية بصورة فطرية، ومن الحوادث الكاشفة في هذا السياق أن الشيخ السلفي ابن جبرين تلقّى سؤالاً من أحد موظفي أرامكو، وكان ما يقلق هذا الموظف أنه يعمل «مع رافضة [يقصد شيعة] في نفس القسم، وجرت العادة على الاشتراك في وجبات الطعام خلال وقت الدوام، ويكون الأكل جماعياً، وما قد يتخلل ذلك من الضحك والمزاح، مما قد يضعف

---

(1) تزفتان تودوروف، الحياة المشتركة، ترجمة: منذر عياشي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ضمن مشروع كلمة، ط: 1، 2009)، ص131.

عند المسلم قضية الولاء والبراء والغيرة على هذا الدين»، كما أن مشكلة هذا الموظف أنه حديث العهد بالوظيفة، وأن مسؤوله المباشر من «الرافضة»، الأمر الذي جعله يعيش في حيرة من أمره، فتوجّه إلى شيخه يستفتيه في أمره، فجاء الجواب كالتالي: «عليك أن تحاول الانتقال إلى جهة أخرى لا يوجدون بها، أو لا يكون لهم سلطة فيها، فإن لم تجد قريباً فعليك أن تظهر لهم المقت والاحتقار، والسخرية منهم، وأن لا يكون لك انبساط معهم ولا انشراح صدر»[1]. وحين يفتي هذا الشيخ بإظهار المقت والاحتقار والسخرية من الخصم فإنه يعرف أن لذلك أثراً خطيراً في نفس الخصم، كما أنه يعرف أن مشاركة الخصوم في وجبات الطعام والضحك والمزاح معهم إنما هي شكل من أشكال الاعتراف بوجودهم وبقيمتهم.

تختلف الكراهية عن التجاهل واللامبالاة وعدم الاكتراث، إلا أنها تلتقي، في النتيجة، مع هذه التصرفات. ثم إن التجاهل قد لا يتطابق مع الكراهية، إلا أن إحساسنا بأن الآخرين يتجاهلوننا لا يقلّ في خطورته عن شعورنا بأن الآخرين يكرهوننا ويتعمدون إهانتنا واحتقارنا. والسبب أن الإنسان، حين خرج عن طور توحّشه واختار العيش خارج نفسه ومع الآخرين (أي في مجتمع)، بقي رهين حاجته إلى نظراتهم وتطلعه إلى انتباههم، وصار كمن يعتاش على تقديرهم ويلتمس منهم الاعتراف بأي ثمن. ويمثّل التجاهل، في هذه الحالة، ضرباً من ضروب الاحتقار ونفي الاعتراف، فمن يتجاهلني أكون،

(1) http://ibn-jebreen.com/book.php?cat=6&book=67&toc=3971&page=3570

بالنسبة إليه، بمثابة المعدوم، وكما أن الإنسان لا يحتمل كراهية تستهدف احتقاره وتتفيهه، فإنه، على الشاكلة ذاتها، لا يحتمل تجاهلاً يُشعره بالعدم أو بانعدام القيمة والأهمية. ولقد لاحظ وليام جيمس، كما ينقل عنه تودوروف، أن ثمة أناساً «لا يهمنا رأيهم إلا قليلاً ومع ذلك فإننا نلتمس منهم الانتباه»[1]؛ لأن عدم انتباههم إلينا يكون بمثابة نفي لوجودنا ونقص في الاعتراف بنا. وكثيراً ما ينتابنا إحساس بالإهانة إذا مرّ شخص بجوارنا ولم يعرنا انتباهه، ونحن، عادة، نفسّر هذا التصرف على أنه إهانة تستهدف إلغاء وجودنا أو تحقيرنا، وكأن عدم الانتباه هنا تعني أننا، في نظر هذا الشخص، بمثابة الحجر والشجر.

ولكن ما الحلّ أمام هذه المعضلة؟ فإذا كنا لا نحتمل كراهية الآخرين لنا، ولا نحتمل، في الوقت ذاته، تجاهلهم أو لامبالاتهم تجاهنا، فهل يكون الحلّ، عندئذٍ، في العزلة وأن يعيش كل منا داخل نفسه وحيداً بمفرده وبعيداً عن الناس؟ لو كان العيش في عزلة عن الآخرين خياراً من بين خيارات عديدة، لما تردد أغلبنا في الذهاب فيه بعيداً طلباً للراحة والهدوء والسكينة، وهو مطلب لطالما اقترن بالعودة إلى الطبيعة، إلى حلم روسو الذي فسّره نيتشه من بعده بالشكل التالي: «إن ما يجعلنا نحبّ كثيراً أن نكون وسط الطبيعة هو كون الطبيعة ليس لها رأي فينا»[2]. ونحن نحب العزلة لأننا لن نجد أحداً معنا يكون له رأي فينا، ويسبب لنا الألم والتعاسة إما بسبب

(1) الحياة المشتركة، ص130.

(2) إنسان مفرط في إنسانيته، ج: 1، ص218.

آرائه الوقحة في صراحتها وإما بسبب لامبالاته تجاهنا. وتمثل العزلة والانزواء والابتعاد عن الآخرين، كما لاحظ فرويد، طريقة من طرائق تجنّب الألم الذي يسببه لنا الآخرون، بل هي «التدبّر المباشر للاحتماء من الألم الناشئ عن الاحتكاكات الإنسانية»[1]. إلا أن هذه «الاحتكاكات الإنسانية» لم تعد خياراً من الخيارات، بل هي الخيار الوحيد المتاح أمامنا للعيش في هذا العالم. وفرويد نفسه يعرف أن الإنسان قد غادر إلى الأبد عزلته المتفردة ووحدانيته القديمة منذ أن قطع مع أصله الطبيعي المتوحّش وكفّ عن أن يكون مجرد حيوان، أي منذ أن أصبح «كائناً اجتماعياً». ومنذ أن حصل ذلك صار الإنسان بأمسّ الحاجة إلى نظرات الآخرين ورأيهم واهتمامهم وانتباههم وتقديرهم واحترامهم واعترافهم، ولولا هذه الحاجة إلى الآخرين لكانت زنزانات الحبس الانفرادي ليست أهون أنواع الحبس على الإطلاق فحسب، بل أكثر أساليب العيش جاذبية لأنها الوحيدة التي تؤمّن لنزلائها العزلة والابتعاد عن الآخرين!

لقد مثّلت هذه الحاجة إلى نظرات الآخرين وتقديرهم وازعاً اجتماعياً لا يستهان به في المجتمعات التقليدية، بحيث كان معظم الناس يتجنّبون اقتراف الرذائل والأفعال القبيحة والدنيئة والحقيرة علناً لا لشيء سوى أنهم يخشون أن يراهم الآخرون فيسحبون منهم ما كانوا يتمتعون به من شرف وصيت وسمعة حسنة. إلا أن هذا لا يمنع أن نرى الوجه الآخر من عمل هذه الحاجة. والحاصل أن من يحيا على نظرات الآخرين وتقديرهم إنما يرهن مصيره بهذه النظرات

(1) قلق في الحضارة، ص24.

وهذا التقدير. وبهذا النوع من الرهن، يكون الإنسان قد وضع نفسه في حالة من التبعية لنظرات الآخرين وحُكمهم. وهذا ما تفعله الهيمنة الذكورية، كما يقول بيير بورديو، في النساء، فإذا تمكنت الهيمنة الذكورية من تحويل النساء إلى موضوعات رمزية، تكون، بذلك، قد أحكمت تبعيتهن لهذه الهيمنة بحيث تصبح النساء «موجودات بواسطة، ومن أجل نظرة الآخرين، أي بمثابة موضوعات مضيافة، جذابة وجاهزة، وننتظر منهن أن يكن «أنثويات»، أي مبتسمات لطيفات مجاملات خاضعات محتشمات متحفظات وحتى منزويات»[1]، فكل هذه المواصفات ما هي إلا «انتظارات ذكورية»، وهي انتظارات تعمد الهيمنة الذكورية إلى تحويلها إلى جزء أساسي في حياة النساء و«مكونة لكيانهن». وما تفعله الهيمنة الذكورية في النساء تفعله كل الهيمنات الأخرى في ضحاياها، فالأسياد يكوّنون انتظاراتهم من العبيد، وعلى الأخيرين أن يتصرفوا وفق هذه الانتظارات. وعلى الشاكلة ذاتها، يكوّن كبار السن انتظاراتهم من الأطفال، وعلى الأطفال أن يلبوا انتظارات الكبار منهم، كما أن المجتمع يكوّن انتظاراته من أفراده، وعلى هؤلاء أن يتصرفوا وفق ما يُنتظر منهم.

ولكن، هل هذا مطلب واقعي حقاً؟ من ذا الذي بإمكانه أن يحظى باعتراف الآخرين، كل الآخرين، واحترامهم؟ ومن الذي يكون على استعداد لأن يرهن مصيره، وبتبعية محكمة، بنظرات

---

(1) بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة: سلمان قعفراني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2009)، ص103.

الآخرين، كل الآخرين؟ بالتأكيد لا أحد، لكننا، في الغالب، نقنع بتقدير بعض هؤلاء الآخرين، وهم، في الغالب كذلك، أقاربنا وجماعاتنا وزملاؤنا وأصدقاؤنا والمهتمون بأمرنا، بل إن بعضنا ليكتفي، أحياناً، بأن يجد شخصاً واحداً يقدره ويهتم بأمره. وهذا يكفي ليشعر الواحد منا بقيمة وجوده، فـ«أنا محبوب، إذاً أنا موجود» كما يقول الشاعر الأمريكي ويستان هيو أودن. وإذا وُجِد من هو محروم من كل هذه العلاقات الاجتماعية المتفاوتة في قربها وحميميتها، فإن هذا لا يمكن أن يكون بشراً، وإذا كان بشراً فهو، كما يستنتج أرسطو، «إنسان ساقط» أو إنسان ينتمي إلى ذلك «النوع الأسمى من البشر». وعرفنا، سابقاً، أن سرّ قوة هذين الاثنين إنما يكمن في كونهما لا يخضعان، كباقي البشر، لنظام الحاجة، فهما لا يحتاجان إلى أحد، ولا يتنظران من أحد نظرة أو التفاتة أو انتباهاً أو اهتماماً أو تقديراً. وعلينا هنا أن نضيف إلى هذين الصنفين صنفاً ثالثاً من البشر، وهو «المؤمن الحقيقي» المنقطع إلى الله، فهذا لا يبالي بنظرات الآخرين وتقديرهم لأنه على يقين تام بأن الله يراه وقريب منه ويحوطه برعايته مهما أمعن الآخرون في تجاهله أو تحقيره.

- 4 -

إذا استثنينا هذه الأصناف من البشر، فإننا نستطيع أن نجزم بأن كل البشر بحاجة إلى الآخرين، وإلى نظرتهم واهتمامهم وتقديرهم واعترافهم. وهذا النوع من الاحتياج، بالنسبة إلى روسو، هو مكمن

هشاشة الإنسان وضعفه، فيما هو، في نظر أرسطو، برهان قوي على روح الاجتماع عند البشر وعلى طبيعتهم الاجتماعية[1]. ويمكن تركيب ذلك في محصلة تكون فيها طبيعة الإنسان الاجتماعية هي مكمن ضعفه وهشاشته؛ لأن الإنسان حين تدفعه قابليته الاجتماعية إلى الإعلاء من قيمة نظرة الآخرين وتقديرهم واعترافهم، فإنه يرهن، بذلك، وجوده وقيمته برأي إنسان آخر سواه، إنسان، لربما، لن يتردد في سحب اعترافه وتقديره، ومن ثم تحطيمه معنوياً متى وجد الفرصة إلى ذلك، ومتى وجد له في ذلك بعض النفع والمتعة.

إلا أن الحاصل أن الناس ليسوا سواء في ذلك، بل هم يتفاوتون في درجة اجتماعيتهم، وفي القيمة التي يمنحونها لنظرات الآخرين وتقديراتهم واعترافاتهم. ويمكننا، متابعة لأرسطو، أن نقسّم الناس في «حياتهم المشتركة»، وفي «علاقاتهم المتنوعة» فيما بينهم، إلى ثلاثة أصناف: الأول هو الإنسان المساير والمتملّق وهو إنسان يسعى إلى أن يكون مقبولاً لدى الجميع، وتأخذه رغبة إرضاء الآخرين إلى أن يقرّ دائماً كل شيء. والثاني على خُلق مضاد للأول، وهو إنسان يأخذ بمعارضة الآخرين في كل شيء، ولا يهمه إرضاء الآخرين ولا حتى ما يسببه لهم من ألم، ويسمي أرسطو هؤلاء بالعَسِرين والمشاغبين والمشاكسين. والثالث إنسان وسط بين هذين الصنفين المتقابلين، فهو لا يقبل كل شيء إرضاء للآخرين، ولا يرفض كل شيء إغضاباً لهم، إلا أن هذا الخلق الحكيم، كما يقول أرسطو، «لم يسم باسم خاص، ولكنه يشبه الصداقة كثيراً»، إلا أنه يختلف

(1) انظر: علم الأخلاق، ج: 2، ص39.

عن «الصداقة في أن قلب ذلك الإنسان لا يشعر بعاطفة ألبتة، وأنه ليس ألبتة مرتبطاً جدّ الارتباط بأولئك الذين يلتقي بهم، لأنه ليس لحبّ ولا لبغض يصطنع الأشياء كما ينبغي، بل لأنه هكذا خلق»[1]. هذه، إذاً، صداقة بلا عاطفة وبلا حميمية وبلا قرب شديد كما في الصداقة الحقيقية وبلا قرب حدّ التماهي كما يحدث في الحب. هذه العلاقة الفريدة التي لم يجد لها أرسطو اسماً، سمَّتها حنا أرندت «الاحترام»؛ لأن الاحترام يشير إلى «نوع من الصداقة بلا حميمية ولا قرب؛ إنه تقدير للشخص من خلال المسافة التي يضعها العالم بيننا»[2].

ينطوي الاحترام، كما الهوية، على المسافة التي تفصل بيننا وبين الآخرين، إلا أن المسافة، هنا، ليست قريبة إلى حد التماهي كما في الحب، ولا هي بعيدة وشاسعة كما يمكن أن تكون مع الهويات، بل هي مسافة وسط بين الحب والهوية. وتحملنا هذه المسافة الوسط على التعامل مع الآخرين بروح المراعاة والاعتبار والاهتمام.

قد تكون العودة إلى مفهوم الصداقة عند أرسطو مهمة ومطلوبة؛ لأن الاحترام، بوصفه «صداقة بلا حميمية»، يتطلب مسافة تماماً كما الصداقة. وبالنسبة لأرسطو فإن «المساواة» هي شرط أساسي للصداقة، بمعنى أن الصداقة لا تستقيم إلا بين أناس متساوين؛

---

(1) المرجع نفسه، ج: 2، ص40.

(2) حنا أرندت، **استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، ضمن كتاب: جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة: حسن العمراني، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط: 1، 2005)، ص61.

وذلك كيلا توجد تراتبية تحوّل الصداقة إلى نوع آخر من العلاقات. والصداقة، كذلك، لا تستقيم إلا بين أناس يحفظون فيما بينهم تلك المسافة الوسط، أي بين أناس لا تنعدم بينهم المسافة فيكونون قريبين جداً، وإلا تحوّل الاحترام إلى حب، كما لا تكون المسافة بينهم كبيرة جداً، وإلا كنا على استعداد لأن نتعامل معهم بلا مبالاة بحيث ينعدم عندنا حسّ المراعاة تجاههم فلا يعودون، بعد ذلك، أصدقاء أساساً. وبحسب أرسطو فإن الصداقة لا تستقيم حين تكون «المسافة بين الأشخاص بعيدة جداً من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر». ويحدث هذا «في الصداقة فيما يختصّ بالآلهة لأن لهم علواً غير متناه في كل نوع من أنواع الخير»، والأمر كذلك بالنسبة لصداقة الملوك؛ «فإن الإنسان هو أنزل منهم في أمر الثروة إلى حدّ أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكّرون في إمكان صيرورتهم أصدقاء للرجال الأعلين والأحكمين»(1). وبالنسبة لأرسطو كذلك، فإن شروطاً كثيرة من الصداقة يمكن أن تحذف ومع ذلك يمكن للصداقة أن تبقى وتستمر، إلا أن شرط المساواة أو شرط المسافة الوسط يبقى شرطاً أساسياً بحيث «متى عظم البعد جداً كالبعد بين الآلهة والإنسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى»(2).

لا يتطابق الاحترام مع الحب لأنه ليس انفعالاً أساساً، كما أن الاحترام لا ينطوي على الحب بالضرورة، فالحب ليس شرطاً

(1) علم الأخلاق، ج: 2، ص245.
(2) المرجع نفسه، ج: 2، ص246.

ضرورياً في الاحترام. والاحترام، كذلك، لا يتطابق مع الصداقة لأنه يفتقر إلى العاطفة والحميمية والقرب الشديد. إلا أنه، في المقابل، يقع على الضد من اللامبالاة بالآخرين؛ لأنه يتطلب درجة من المراعاة لهم. والاحترام، كذلك، يقع على مسافة من رهن وجودنا بنظرات الآخرين في شكل اعتراف أو تقدير أو تبجيل أو إجلال أو تعظيم أو شرف أو سمعة. الاحترام خُلُق نتحلى به داخلياً كأفراد بحيث نكون أناساً محترمين، إلا أنه لا يكتسب قيمته كخلق إلا من خلال طابعه التبادلي، بمعنى أن الاحترام لا بد أن يتجسّد بشكل تبادلي في علاقتنا بالآخرين بحيث نتعامل معهم باحترام كي يعاملونا هم باحترام مماثل. ومن ميزات الاحترام أن فرص التظاهر (ومن ثم النفاق) فيه محدودة جداً، والسبب لا يكمن في أن احترام الآخرين يتطلب أن يكون المرء نفسه محترماً وأن ينظر إلى الآخرين، كذلك، على أنهم محترمون ويستحقون الاحترام. وإذا استعنّا بفلسفة إمانويل كانط الأخلاقية، فسنقول بأن أعظم واجبات الإنسان الأخلاقية يتمثل في الالتزام بالمبدأ الأخلاقي المطلق الذي يطالب بضرورة أن يتمثّل الإنسان وجوده الخاص من خلال احترام «كرامة الإنسانية في شخصه هو»، والاعتراف، في الوقت ذاته، بـ«كرامة الإنسانية في كل إنسان آخر». وهذا هو تعبير كانط: «افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة»[1]. الكراهية، من هذا المنطلق، عمل شرير

---

(1) إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، (ألمانيا: منشورات الجمل، ط: 1، 2002)، ص108-109.

ولاأخلاقي لكونها تحوّل الإنسان من غاية في ذاته إلى مجرد وسيلة لإشباع رغباتنا المنحرفة.

- 5 -

الاحترام هي الكلمة التي تعبّر خير تعبير، بحسب كانط، عن «الكرامة الإنسانية»[1] أي القيمة غير المشروطة التي يستحقها كل إنسان على قدم المساواة. ولهذا فإنه لا معنى للاحترام في ظل التراتبية واختلال ميزان القوة في علاقاتنا الاجتماعية. قد يفرض علينا الأقوياء أن نعظّمهم أو نبجّلهم أو نهابهم ونخشاهم، وقد يفرضون علينا أن نتظاهر بأننا نعظّمهم أو نبجّلهم أو نهابهم، لكنهم لن يفكّروا في أن يكرهونا على التظاهر أمامهم بأننا نحترمهم؛ لأن ما ينتظره هؤلاء الأقوياء منا أكبر من الاحترام، وهم لا ينظرون إلى الاحترام الذي يأتيهم من قبل الضعفاء ومن هم أقل شأناً منهم إلا على أنه إساءة وإهانة تستحقان العقاب. من يريد أن يُهاب وأن يعظّم فعليه أن يحرص على التراتبية بينه وبين الآخرين، وعليه أن يزرع الخوف في نفوس الآخرين لا الاحترام؛ لأن الاحترام خلق المتساوين، في حين تتطلب المهابة والتعظيم تراتبية لا تستقيم مع الاحترام.

ليس معنى ذلك أن الاحترام لا يعرف النفاق ولا التظاهر؛ بدليل أن ثمة مواقف تفرض على الكثيرين منا أن يتظاهروا باحترام شخص

---

(1) المرجع نفسه، ص122.

ما في حين أنهم لا يكنّون له في نفوسهم ذرة احترام. إلا أن الفرق يكمن في أن التظاهر بالاحترام هنا لم تفرضه قوة الشخص؛ لأن الشخص القوي، كما قلنا، لا يطلب الاحترام بل المهابة والتعظيم، وإنما فرضته قوة الاحترام كخلق عام وكقيمة عامة في مجتمع يعمّم الاحترام على الجميع ولا يقبل من أحد من أبنائه أن يعامل الآخرين بوقاحة وبقلة احترام؛ لأن من لا يحترم الآخرين لن يفقد احترام هؤلاء فحسب، بل إنه يفقد، بالتبعية، احترامه لنفسه أيضاً. هذه التبادلية في الاحترام هي التي تجعل المرء لا يشعر باحترام الذات إلا عبر احترامه هو للآخرين، واحترام هؤلاء له. وبتعبير آخر، فإن المرء يكون محترماً ويعامله الآخرون باحترام حين يتعامل هو نفسه مع الآخرين باحترام، وحين يقرّ هو نفسه لهم بالاحترام تماماً كما أقروا هم له بذلك. ويترتب على هذه التبادلية تحرير المرء من تبعية حكم الآخرين ونظرتهم؛ لأن المرء، هنا، لا يفقد احترامه حين يسحب الآخرون احترامهم له، بل حين يفقد هو احترامه لنفسه وللآخرين. وهذا مصير يتحمّل المرء مسؤوليته.

لا ينطوي الاحترام، كما قلنا، على الحب، إلا أنه لا يستقيم، كذلك، مع الكراهية وإهانة الآخرين واحتقارهم. وتتبدّى الكراهية، بهذا المعنى، وكأنها محاولة حقيرة لسحب الاحترام من الآخرين، وتصويرهم في صورة أناس حقيرين وتافهين ومهانين. وهذا هو المقصود المباشر لفعل الكراهية، فنحن حين نعبّر عن كراهيتنا ضد الآخرين، وحين نهينهم ونحقّرهم إنما نستهدف نفي هذا الاحترام عنهم. ونحن لا نقوم بذلك قبل أن ننزع من نفوسنا ما نكنّه لهم من احترام. إلا أن مقصود الكراهية لا يقف عند هذا القدر من نزع

الاحترام عن الآخرين، بل إن الكراهية، في مثل هذه المواقف، يمكن أن تشير إلى ما يتمتع به صاحب الكراهية نفسه من حقارة ووضاعة وتفاهة؛ لأن كراهية الآخرين واحتقارهم وإهانتهم، في «مجتمع محترم»، لن تكون بلا ثمن، والثمن لن يكون فقدان احترام الآخرين لنا فحسب، بل فقدان احترامنا لأنفسنا؛ لأن إبداء الوقاحة في العلن لأناس لم نعد نحترمهم عادة ما يكون دليلاً، كما يقول نيتشه[1]، على احتقار المرء لنفسه وعلى وضاعته وتفاهته ودناءته وانحطاط أخلاقه. وبهذا الشكل، تنقلب الكراهية على صاحبها في صورة احترام منقوص أو في صورة احترام انتزع منه بالكامل بسبب احتقاره للآخرين. وهذا ما تفعله القيم حين تكون معمّمة وتبادلية، حيث يجري وصم كل خرق لها بأنه فعل مشين ومعيب ومخجل.

ومن المؤكد، كما يلاحظ تودوروف، أن مسألة الاعتراف (ويمكن أن نضع الاحترام مكان الاعتراف) لا تقدّم نفسها بالطريقة ذاتها في كل عصر وفي كل مجتمع، فالمجتمع القديم التراتبي يختلف عن مجتمع المساواة كما في الديمقراطيات الحديثة. فهذا المجتمع الأخير (أو هكذا ينبغي أن يكون)، يوفّر «الكرامة للجميع بالتساوي»[2]، ويوفّر لكل مواطنيه احتراماً متساوياً، وحقوقاً وواجبات متساوية، وهذا ما لا يوجد في المجتمعات القديمة القائمة على التراتبية في المكانات والحقوق والواجبات (سادة وعبيد، نبلاء وسوقة، خواصّ وعوامّ...).

(1) انظر: إنسان مفرط في إنسانيته، ج: 2، ص84.
(2) الحياة المشتركة، ص137.

والخلاصة أن الاحترام هو خلق مجتمع المساواة؛ لأنه لا يكون إلا بين متساوين وعلي نحو تبادلي. وإذا كان أرسطو قد لاحظ أن هذا الخلق لم يُسم باسم - والاحترام، بالمناسبة، مفردة لن تجد لها ذكراً في القواميس العربية القديمة - فلأن البشرية لم تعرف مجتمع المساواة حتى تضع له اسماً إلا في العصر الحديث. كما أن الاحترام يحمينا من كل المجازفات الخطرة التي تتهدّدنا حين نضع وجودنا تحت رحمة علاقاتنا القريبة جداً، بحيث ينهار وجودنا حين نفقد حبنا أو تقديرنا الذي نلتمسه من الآخرين القريبين منا على نحو وثيق. نعم، للحب قدرة فذّة على أن يهبنا سعادة ولذة آسرتين، إلا أن الحب مسار غير مضمون؛ لأنه قد يمنحنا السعادة، وهو يفعل ذلك بالفعل وعلى نحو باهر، إلا أنه، في المقابل، قد يكون سبب تعاستنا، بل إننا «لا نعاني من تعاسة مطلقة لا شفاء لها مثلما نعاني حين نفقد الشخص المحبوب أو نفقد حبّه»[1]. وهذه واحدة من المفارقات الإنسانية العجيبة، فـ«لا توجد سعادة خارج الحب، والحب فانٍ» والحبيب لن يدوم لنا لا هو ولا حبه. ومع هذا، فإن البشر لا يكفّون عن الانخراط في علاقات الحب دون أن يفكروا في هذه المفارقة، بل إنهم لو فعلوا ذلك لانقلب الحب إلى شقاء وهوس مرضي لا شفاء له. بيد أن عدم التفكير في هذه المفارقة لن يدفع الشقاء عنا بصورة نهائية؛ لأن كل ما نفعله بذلك هو أننا نؤخّر شقاءنا قليلاً لنعيش سعادتنا الهانئة مع من نحبّ ولو للحظات في توهم كامل بأن الزمن قد توقّف. وهي ذاتها الحيلة التي نتحصّن بها لندفع عن

---

(1) قلق في الحضارة، ص31.

أنفسنا إحساسنا الشقي والمشلّ والعدمي بحقيقة أننا سائرون إلى موتنا المحتوم آجلاً أو عاجلاً.

وعلى خلاف الحب، فإن الاحترام لا ينطوي على هذه المفارقة؛ لأنه من أخلاقيات المجال العام لا الخصوصي أو الحميمي. ومن هنا يمتاز الاحترام بأنه ذو طابع غير شخصي لأنه لا يقوم على القرب الشديد والحميمي كما في الحب. وإذا حصل أن طلب الأب من ابنه أو الزوج من زوجته بعض الاحترام فإن هذا قد يكون من باب التجوّز في استخدام كلمة الاحترام في غير محلها. أما إذا كنا نطلب الاحترام حقاً فإن هذا مؤشر على أن حياتنا الخاصة أصبحت على المحك؛ لأنها ستكون، عندئذٍ، حياة خاصة لكنها منزوعة من طابعها الشخصي والحميمي الذي يميّز الحيوات الخاصة ويحفظ وجودها.

يتطلب الاحترام قرباً متوسطاً من الآخرين. ويؤدي هذا النوع من القرب وظيفتين أساسيتين: 1- فهو، من جهة، يقوم بإشباع حاجتنا إلى الآخرين، وإلى القرب منهم والعيش معهم، كما أنه يشبع حاجتنا إلى مراعاتهم وأخذهم بعين الاهتمام العام، وهذا يكفي لكبح نزعتنا العدوانية التي تدفعنا للتعبير عن كراهية تستهدف الآخرين بالإهانة والتحقير. وهذا مطلب متبادل، فبقدر ما نحتاج، نحن، إلى اهتمام الآخرين وعنايتهم ومراعاتهم، فإن هؤلاء، كذلك، يحتاجون إلى اهتمامنا وعنايتنا ومراعاتنا. 2- يحفظ هذا القرب المتوسّط، من جهة أخرى، وجودنا وتوازننا من الانهيار في حال تلاشى هذا القرب وانتفى؛ لأنه، أساساً، ليس قرباً شخصياً ووثيقاً ومصيرياً بحيث نرهن وجودنا بدوامه في شكل تبعية لحكم الآخرين وتقديرهم واعترافهم.

يمكن النظر إلى احترام الإنسان على أنه استخدام مستحدث

لمفهوم الكرامة البشرية الذي قام عليه فكر التنوير في الغرب، والذي اتصلت جذوره بالأديان الكبرى التي تأسست عقيدتها على فكرة أن الإنسان هو مخلوق اللّه، وأنه المخلوق الوحيد الذي خصّه اللّه بالتكريم. وربما، كذلك، لم يجتمع فكر التنوير مع الأديان الكبرى في فكرة أخرى بقدر اجتماعه معها في فكرة الكرامة البشرية. الأمر الذي ينبغي أن يمنح لهذه الكرامة قوة لا مثيل لها بحكم أنها معززة بقوة الأديان واعتقاداتها وتشريعاتها التي تحرّم قتل «النفس المحترمة» وتعذيبها والمثلة بها وإهانتها وتحقيرها والسخرية منها، وبقوة فكر التنوير ومؤسساته وقوانينه. وبالمعنى هذا، فلا يمكن أن تفهم الكراهيات التي تهين البشر وتحقّرهم في الصميم إلا على أنها حط من كرامة الإنسان أي من جوهر إنسانيته. وهذا فعل يضع هذه الكراهيات (وأصحابها كذلك) في مواجهة مباشرة ومزدوجة: 1- مع الأديان لأنها، بذلك، ترتكب خطيئة أخلاقية ودينية تتمثّل في إهانة «النفس المحترمة» التي كرّمها اللّه، وخلقها على صورته. و2- مع فكر التنوير لأن الكراهيات ستعتبر، عندئذٍ، جرماً يستحق العقاب، وانتهاكاً لاإنسانياً ولا يتوافق مع روح التنوير وأخلاقياته القائمة على مبدأ أن البشر متساوون في الكرامة، وأنهم جميعاً يتمتعون بحقوق متساوية، وأن من حقهم أن يُعاملوا على أنهم غايات لا وسائل، وعلى أنهم ذوات جديرة بالاحترام بحد ذاتها.

ولكن، هل يمكن للاحترام أن يكبح الكراهية حقاً؟ سبق لسبينوزا أن دافع عن فكرة أن الانفعال لا يمكن أن يكبحه سوى «انفعال مناقض له وأشد منه»، فلا يكبح الكراهية إلا الحب القوي، إلا أن هذا قد يكون صحيحاً في عالم السيكولوجيا والانفعالات الذاتية في

دائرة الحياة الخاصة، لكنه يكاد يكون بلا معنى حين يتعلّق الأمر بكيفية التعامل مع الكراهيات الجماعية في الحياة العامة وداخل الدولة وفي المجال العام. وقد تنبّه سبينوزا نفسه، حين تعرّض لفكرة الدولة والعقد الاجتماعي، إلى أن الانفعال الذي يمكن أن يقهر الكراهية ونزوع الإنسان إلى الإساءة إلى الآخرين في الحياة العامة وداخل الدولة إنما هو الخوف، الخوف الذي يغرسه القانون والدولة في نفوس الناس بحيث يضطر هؤلاء إلى تجنّب إيذاء الآخرين والإساءة إليهم ليس بدافع الحب، ولا بسلطان من العقل؛ لأن العقل، كما يقول سبينوزا «عاجز عن قهر الانفعالات»، وإنما بقوة «الخوف من القصاص»[1] التي ينبغي أن تزرع في نفوس الناس.

لكن سبينوزا يعرف أن كل قوانين الأرض، وكل العنف الذي قد تنطوي عليه أو يمكن أن تهدد به، كلها عاجزة عن التحكم في انفعالات البشر ومشاعرهم، فلا يمكن لأحد أن يتصور دولة تسنّ قوانين من أجل تنظيم مشاعر مواطنيها والتحكم في الحب والكراهية، إلا أن يكون هذا طموحاً لتلك الدول الديكتاتورية الشمولية، دولة الأخ الكبير في رواية «1984» لجورج أورويل. وفي مخيلة هذه الدولة الأورويلية فقط يمكننا أن نتصور «وزارة للحب»، أو جهازاً بوليسياً قمعياً يتوسّل بالإكراه من أجل خلق أناس كارهين أو محبّين.

اعتمد سبينوزا على هذه الحجة حين أراد التأصيل لحرية الفكر والتعبير في رسالته حول «اللاهوت والسياسة». وبحسب سبينوزا فإن

(1) علم الأخلاق، ص267.

الحكومات عاجزة عن «السيطرة على الأذهان»؛ لأن «ذهن الإنسان لا يمكن أن يقع تحت سيطرة أي إنسان آخر»[1]. وما ينطبق على الذهن ينطبق على المشاعر. إلا أن علينا أن نتفكّر ملياً في هذه المسألة، فإذا كان صحيحاً أن الدولة عاجزة عن التحكم في مشاعر مواطنيها، فإن الصحيح، كذلك، أنها ليست عاجزة عن توفير الظروف والمناخات التي تعمل على تنشيط هذه المشاعر أو تهدئتها. وإذا كان حديثنا منصبّاً على المشاعر الجماعية، فإنه ينبغي أن يكون واضحاً أن الناس لا تعبّر عن حبها أو كرهها في المجال العام لأنها، ببساطة، تحب أو تكره، لا، بل لأن ثمة ظروفاً ملائمة تشجّع الناس على التعبير عن هذه المشاعر. وفي هذه المنطقة بالذات، منطقة الظروف الخارجية والمناخات العامة التي تعمل على تحفيز المشاعر الجماعية وتنشيطها وتشجيع حركة التعبير عنها، يمكن لتدخّل الدولة والقوانين أن يكون فاعلاً.

إلا أن هذا النوع من التقنين والرقابة لن يمنع خطابات الكراهية، بل ربما كان سبباً من أسباب انتشارها؛ لأن الثابت أن منع الخطاب يمنحه قابلية كبيرة للانتشار والذيوع. كما أن التقنين يصطدم بوجهة نظر الليبراليين وأصالة حرية التعبير عندهم، حيث ينتقد الليبراليون تلك القوانين التي تجرّم خطاب الكراهية لكونها تنتهك حرية التعبير التي يعدونها حقاً أساسياً ينبغي أن يصان حتى لو كان مزعجاً للآخرين. كما أن على الدولة أن تلتزم الحياد تجاه آراء الناس

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، (القاهرة: دار وهدان للطباعة والنشر، د.ت،)، ص445.

ومواقفهم ومشاعرهم وطرقهم الخاصة في التعبير عن كل ذلك. هذا هو الموقف الليبرالي المعروف حول هذه المسألة. وعلى الضد من هذا الموقف، هناك من يرى أن الحريات، بما فيها حرية التعبير، ليست حريات مطلقة، بل هي مرهونة بما يسمّيه مايكل ساندل بـ«الأهمية الأخلاقية للغايات التي تخدمها»[1] أو تنشدها هذه الحريات. وعلى هذا، فإن حرية التعبير ينبغي أن تكون مرهونة بالأهمية الأخلاقية للغايات الخيّرة التي تخدمها. وليس ثمة من «أهمية أخلاقية خيرة» تأتي من خطاب الكراهية وخطاب التحريض على الكراهية، ولهذا تفقد حرية التعبير عن هذه الكراهية المبرر الأخلاقي الذي يسوّغ حمايتها قانونياً من قبل الدولة.

قد يكون هذا نوعاً من الجدل النظري التي تعجّ به أدبيات الفلسفة السياسية الليبرالية والجماعية، إلا أن هناك انتقاداً آخر يذهب فيه أصحابه إلى القول بأن القوانين التي تجرّم خطاب الكراهية العلنية قد تنجح في تحجيم خطاب الكراهية وتصفية المجال العام من التجليات والتعبيرات العلنية عن هذه الكراهيات والأحقاد المزعجة، إلا أنها لن تقتلع الكراهية من نفوس أصحابها. وهذا يعني أن الكراهية ستبقى في النفوس، لكن أصحابها سيضطرون، خوفاً من العقاب، إلى كتمها في نفوسهم والتظاهر أمام الآخرين المكروهين بوجه ناعم ومسالم. وهو ما يعمّم أخلاقيات النفاق والمجاملات الكاذبة. إلا أن الرد على هذا الانتقاد ليس عسيراً؛ لأن علينا أن نضع الأمور في نصابها

---

(1) مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة: محمد هناد، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2009)، ص23.

الصحيح، فالترجيح هنا ليس بين نوعين من الحياة العامة الأولى قائمة على الثقة والوئام، والثانية قائمة على النفاق والمجاملات، بل بين حياة عامة قائمة على الكراهيات والأحقاد والتحامل والتعصّب وما ينجرّ وراءها من توترات ونزاعات وعنف، وحياة عامة أخرى تخلو من كل ذلك لكنها قد تشهد انتعاشاً محتملاً لأخلاقيات المجاملة. وبهذه الطريقة تتضح الصورة ويصبح الترجيح أمراً ممكناً.

ثم إن هذا الانتقاد، في حال صحته، ينبغي أن ينسحب على كل القوانين التي تجرّم أفعالاً شريرة بحد ذاتها؛ لأن القوانين التي تجرّم القتل والسرقة والاغتصاب، على سبيل المثال، قد تخلق وضعية شبيهة بتلك الوضعية التي تخلقها قوانين تجريم الكراهية (النفاق والمجاملة). فلا أحد يدّعي أن هذه القوانين ستمنع حالات القتل والسرقة والاغتصاب، كما أنه لا أحد يدّعي أن هذه القوانين سوف تقتلع نزعات القتل والسرقة والاغتصاب من جذورها في نفوس البشر. فهل انتقد أحد هذه القوانين لكونها ستجبر المجرمين الميالين إلى القتل والسرقة والاغتصاب على التظاهر بخلاف ما هم عليه في حقيقتهم من ميل إلى القتل والسرقة والاغتصاب؟

يبقى أن نعترف بأن كلتا الحياتين العامتين السابقتين لا تضمنان، بالضرورة، ذلك الاحترام الذي يستحقه البشر، والذي يبقى، دائماً، ينتظر التحقق لا بقوة الدولة وقوانينها لأنها عاجزة عن ذلك، بل بقوة أخلاقيات المراعاة والاحترام المتبادل التي ينبغي أن تسود في المجال العام، وأن تتجذّر في نفوس البشر أنفسهم. وفي هذا السياق يكون من الضروري التذكير بأن الاحترام قيمة تبادلية، فمن يشعر بأن الآخر يحترمه لن يكون أمامه سوى الرد على هذا الاحترام باحترام

مماثل؛ لأنه من الوقاحة أن يُقابل الاحترام بالكراهية والإهانة والتحقير.

سبق لسبينوزا أن قال إن الكراهية تزداد إذا قوبلت بالكراهية، لكنها تزول إذا قوبلت بالحب. ويعدّ الرد على الكراهية بالحب فضيلة عظمى لأنه معاملة بالتي هي أحسن. إلا أنها فضيلة قد تكون فوق طاقة الكثيرين من البشر، أما ما هو في متناول عموم البشر فهو المعاملة بالمثل حيث يُردّ على الاحترام باحترام مماثل، إلا أن العيب في أخلاق المعاملة بالمثل أن الكراهية، في المقابل، سيردّ عليها بكراهية مضادة. فالكراهية، إذاً، حركة دورية لا تستطيع أخلاق المعاملة بالمثل أن تكسرها. ولكسر دورة الكراهية المتبادلة فإننا بحاجة إلى أخلاق المعاملة بالتي هي أحسن، وإلى روح المبادرة بالإحسان واحترام الآخرين ومراعاتهم بحيث يكون الواحد منا قادراً على المبادرة بالرد على الكراهية التي تستهدفه باحترام قد يكون صعباً وشاقّاً على النفس، إلا أنه ضروري لتبدأ دورة الاحترام المتبادل. وعندئذٍ يمكن للاحترام أن يقاوم الكراهية ويقهرها، وعندئذٍ يمكننا أن نحلم بعالم بلا كراهية.

المراجع

أولاً: المراجع العربية والمترجمة:

1- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم)

الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1987)

2- أرسطو

- السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008)

- علم الأخلاق، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008).

3- أرندت (حنا)

- **استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، ضمن كتاب: جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة: حسن العمراني، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط: 1، 2005)

- في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2008)

4- إيكو (أمبرتو)

مقبرة براغ، ترجمة: أحمد الصمعي، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: 1، 2014)

5- الأصفهاني (أبو نعيم)

الإمامة والرد على الرافضة، تحقيق: علي محمد الفقيهي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط: 1، 1987)

6- أفلاطون

دفاع سقراط، ترجمة: الأب ايزيدور أبوحنا، (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2006)

7- ألكار (حامد)

الوهابية: مقالة نقدية، ترجمة: عباس كاظم، (نسخة إلكترونية، 2006)

8- أون (أورسولا)

ومن الكلام ما قتل، (مجلة أبواب، العدد 17، صيف 1998)

9- البحراني (الشيخ يوسف)

- الأنوار الحيرية والأقمار البدرية الأحمدية، (مخطوط)
- الكشكول، (قم: منشورات الشريف الرضي، ط: 1، 1374هـ)
- لؤلؤة البحرين، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، د.ت)

10- بوبر (كارل)

بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)

11- بورديو (بيير)

الهيمنة الذكورية، ترجمة: سلمان قعفراني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2009)

12- تودوروف (تزفتان)

- الحياة المشتركة، ترجمة: منذر عياشي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ضمن مشروع كلمة، ط: 1، 2009)
- الخوف من البرابرة: ماوراء صدام الحضارات، ترجمة: جان جبور، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، ط: 1، 2009)
- روح الأنوار، ترجمة: حافظ قويعة، (تونس: دار محمد علي للنشر، ط: 1، 2007)

13- توفلر (ألفين)

تحوّل السلطة، ترجمة: لبنى الريدي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006)

14- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)

- منهاج السنّة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (مؤسسة قرطبة، ط: 1، 1406هـ)

15- الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر)

رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)

16- ابن جني (أبو الفتح عثمان)

الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 3، 1986)

17- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي)

كتاب الأخلاق والسير، (سوريا: بدايات للنشر، 2007)

18- الحلي (ابن المطهر)

منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، (إيران/مشهد: مؤسسة عاشوراء للتحقيق والدراسات الإسلامية، 1421هـ)

19- الحيدري (إبراهيم)

الإمامة والخلافة والسلطة وتطور الحركات الاجتماعية في الإسلام، (مجلة أبواب، العدد 18، خريف 1998)

20- دريدا (جاك)، رودينيسكو (إليزابيث)

ماذا عن غد؟، ترجمة: سلمان حرفوش، (دمشق: دار كنعان للنشر، ط: 1، 2008)

21- دي إيبالثا (ميكيل)

الموريسكيون في أسبانيا وفي المنفى، ترجمة: جمال عبد الرحمن، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط: 1، 2005)

22- ديكارت (رينيه)

حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2008)

23- دي مان (بول)

العمى والبصيرة، ترجمة: سعيد الغانمي، (أبوظبي: منشورات المجمع الثقافي/ ط: 1، 1995)

24- الرسي (القاسم بن محمد)

الرد على الرافضة، تحقيق: إمام حنفي عبد اللّه، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط: 1، 2000)

25- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)

الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية: أحمد شحلان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 2، 2002)

26- روسو (جان جاك)

خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2009)

27- ساندل (مايكل)

الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة: محمد هناد، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2009)

28- سبيلا (محمد)، بنعبد العالي (عبد السلام)

الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة، (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2001)

29- سبينوزا (باروخ)

- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، (القاهرة: دار وهدان للطباعة والنشر، د.ت.)
- علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2009)

30- ستون (أي. اف)

محاكمة سقراط، ترجمة: نسيم مجلي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط: 1، 2002)

31- سكوت (جيمس)

المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم، ترجمة: إبراهيم العريس ومخايل خوري، (بيروت: دار الساقي، ط: 1، 1995)

32- سونتاغ (سوزان)

الالتفات إلى ألم الآخرين، ترجمة: مجيد البرغوثي، (الأردن: دار أزمنة، ط: 1، 2005)

33- (سينيت) ريتشارد

في مواجهة التعصب، ترجمة: حسن بحري، (بيروت: دار الساقي، ط: 1، 2016)

34- الصندوق الإعلامي لتحالف الحضارات

الإعلام والعلاقات بين المجموعات: بحث حول الإعلام والتغيير الاجتماعي، (منظمة سوليا والصندوق الإعلامي لتحالف الحضارات، ملتقى الثقافات والإبداعات 9 - 16 ديسمبر 2009- كتيب وزّع ضمن مهرجان دبي السينمائي الدولي 6)

35- طرابيشي (جورج)

هرطقات 2، (بيروت: دار الساقي، ط: 1، 2008)

36- العاملي (الحر محمد بن الحسن)

وسائل الشيعة، (إيران: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1409هـ)

37- فرويد (سيغموند)

- خمسة دروس في التحليل النفسي، ترجمة: رضا بن رجب وعبدالرزاق الحليوي، (تونس: دار المعرفة للنشر)
- قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة، ط: 2، 1979)
- معالم التحليل النفسي، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، (القاهرة: دار الشروق، ط: 7، 1988)

38- فضل (صلاح)

ملحمة المغازي الموريسكية، (القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط: 2، 1992)

39- فوكو (ميشيل)

- إرادة المعرفة، ترجمة: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)

- جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط: 1، 1988)
- المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد ومطاع صفدي، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)

40- فوكوياما (فرانسيس)

نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: أحمد مستجير، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003)

41- كاظم (نادر)

- تمثيلات الآخر: صور السود في المتخيل العربي الوسيط، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1، 2004)
- خارج الجماعة: عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، (بيروت: دار سؤال للنشر، ط: 1، 2016)

42- كالفي (لويس جان كالفي)

حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة: حسن حمزة، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2008)

43 - إمانويل كانط

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، (ألمانيا: منشورات الجمل، ط: 1، 2002)

44- الكليني (الشيخ محمد بن يعقوب)

الكافي، (إيران: دار الكتب الإسلامية، 1365 هـ)

45- لوغوف (جاك)

التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط: 1، 2007)

46- ليفي شتراوس (كلود)

مداريات حزينة، ترجمة: محمد صبح، (دمشق: دار كنعان للنشر، ط: 1، 2003)

47- ماركس (كارل)، إنجلز (فردريك)

البيان الشيوعي، دراسة وتحليل: هرمان دونكر، ترجمة: عصام أمين، (بيروت: دار الفارابي، ط: 1، 2008)

48- المجلسي (العلامة محمد باقر)

بحار الأنوار، (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1404 هـ)

49- محسني (محمد آصف)

مشرعة بحار الأنوار، (بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ط: 2، 2005)

50- معلوف (أمين)

اختلال العالم، ترجمة: ميشال كرم، (بيروت: دار الفارابي، ط: 1، 2009)

51- المقدسي (أبو حامد)

الرد على الرافضة، تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن، (الهند: دار الدراسات السلفية، ط: 1، 1983)

52- المقريزي (تقي الدين)

المختار من إغاثة الأمة بكشف الغمة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)

53- ابن المقفع (عبد الله)

كليلة ودمنة، تحقيق: محمد أمين فرشوخ، (بيروت: دار الفكر العربي، ط: 1، 1990)

54- ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم)

لسان العرب، تحقيق: مجموعة من المحققين، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)

55- النوري (المحدّث)

مستدرك الوسائل، (إيران: مؤسسة آل البيت، 1408 هـ)

56- النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)

نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، د.ت)

57- نيتشه (فردريك)

- أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية ومحمد الناجي، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط: 2، 2008)
- إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة: محمد الناجي، (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2002)
- جينالوجيا الأخلاق، ترجمة: محمد الناجي، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006)

58- هابرماس (يورغن)

الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط:1، 1995)

59- هيوم (ديفيد)

رسالة في الطبيعة الإنسانية، ترجمة: وائل علي سعيد، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008)

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1- alhoun (Craig) (edt)
Habermas and the Public Sphere, (Cambridge: MIT Press, 1992)

2- Davison (Joan)
The Politics of Hate: Ultranationalist and Fundamentalist Tactics and Goals, Journal of Hate Studies, Vol. 5:37, 2006/07

3- Habermas (Jurgen)
The Public Sphere: An Encyclopedia Article, in: Meenakshi Gigi Durham & Douglas M. Kellner (edt), Media and Cultural Studies: Key Works, (Massachusetts/Oxford: Blackwell, 2001)

4- Mckee (Alan)
The Public Sphere: An Introductionm (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

فهرس

- أ -

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

- غ -

- ف -

صدر للمؤلف:

- المقامات والتلقي، 2003.
- تمثيلات الآخر: صور السود في المتخيّل العربي الوسيط، 2004.
- الهوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي، ط: 1 2006، ط: 2 2016.
- طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية، 2007.
- استعمالات الذاكرة: في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، ط: 1 و2 2008، ط: 3 2014.
- خارج الجماعة: عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية، ط: 1 2009، ط: 2 2016.
- كراهيات منفلتة: قراءة في مصير الكراهيات العريقة، 2010.
- إنقاذ الأمل: الطريق الطويل إلى الربيع العربي، 2013.

البريد الإلكتروني للمؤلف:

nkadhim@hotmail.com

د. نادر كاظم

لماذا نكره؟

أو كراهيات منفلتة مرة أخرى

الهوية تقوم على الكره! هل هذا معقول؟!

قد يرفض معظمنا، لأول وهلة، مثل هذا الحكم المتسرّع والذي لا يخلو من تجنٍ على الهوية. نعم قد يبدو هذا تعبيراً مبالغاً فيه نوعاً ما؛ وإلا كيف تقوم الهوية على الكره؟! لكننا ننسى، في هذه اللحظة تحديداً، أن الهوية قد تقوم على ما هو أبشع من الكره، على القتل، قتل الآخر المختلف، قتل العدو الذي يُصوّر كشيطان رجيم أو كخطر يهدد وجودنا. وهنا لا بد من تذكيركم بكتاب أمين معلوف عن "الهويات القاتلة"، وبكتاب أمارتيا صن عن "الهوية والعنف". الهوية تقتل، وتقتل بلا رحمة! هذا ما يقوله أمين معلوف وأمارتيا صن، بمعنى أن للهوية قدرة - إذا ما توافرت لها الشروط اللازمة - على تحويل البشر من أناس عاديين إلى قتلة أو "أنصاف قتلة". إلا أن ذلك ليس عملية تلقائية، بل إن أصحاب الهويات القاتلة لا يذهبون إلى القتل من دون أن يكونوا مدفوعين بـ"شيطان" عاطفي يوسوس في صدورهم، ويؤجج الحماسة في نفوسهم، ويجعل الدم يغلي في عروقهم، بحيث يكون قتل البشر، بالنسبة إليهم، مسألة تافهة مثل سحق حشرة أو قطع نبتة ضارة. إنه شيطان الكراهية، الكراهية التي تقتل، إنها تلك المشاعر العنيدة التي تفوح منها رائحة الدم كلما تحرّكت في نفوس أصحابها. إنها أسلحة الحروب التي لا غنى عنها، وإلاّ هل رأيتم حرباً تُشنّ من دون إثارة الكراهيات، من دون شيطنة الخصم البغيض؟ بين الحرب والكراهية دعم متبادل، فالحرب تحتاج إلى الكراهية لشيطنة العدو وإثارة الحماسة المجنونة في نفوس الأتباع، والنتيجة تكون تجذّر الكراهية وانفلاتها أكثر وأكثر؛ لأن كل فعل أو قول جائز في الحروب. هكذا وكأن الكراهية تديم نفسها من خلال الحروب وفورات العنف المتكررة. فما الحل؟

